

UNIVERSIDAD AUTONOMA DEL ESTADO DE MEXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

MAESTRIA EN FILOSOFIA

TESIS

El problema del sujeto en la obra de Nietzsche

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFIA

PRESENTA:

ESTEBAN SIERRA MONTIEL

ASESORA: DRA. MARIA LUISA BACARLETT PEREZ

TOLUCA, MEXICO, OCTUBRE DE 2009.

COMITÉ TUTORIAL

Asesora: María Luisa Bacarlett Pérez

Tutor: Mijail Malishev

Tutor: Hilda Naessens

Dedicatoria

A mi madre María Montiel y a mí hermano Trinidad Sierra
por su afecto incondicional.

A mis amigas Angélica Pérez, Tania Rodríguez y Araceli López, quienes sin saberlo con sus risas, alegría y vitalidad danzarina me han ayudado a soportar la enfermedad, la angustia de existir, el miedo al extranjero que nos habita y que se hace presente a los que se han atrevido a mirar el abismo insondable que nos constituye, pero que con ojos ciegos y lucidez extrema se han decidido afirmar la existencia en la caverna efímera e inocente del mundo.

Agradecimientos

Expreso mi agradecimiento a Dr. Mijail Malishev, a La Dra. Hilda Naessens, al Mtro. Mariano Rodríguez, así como a la Dra. María Luisa Bacarlett Pérez, por sus recomendaciones para la realización de este trabajo.

También quiero expresar mi gratitud por el apoyo que me han brindado a mi hermano José Trinidad, mi madre María Montiel y mi tía Felicitas Montiel.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	2
Capítulo I	
El sujeto cognoscente en el pensamiento occidental	
1.1 Alma y conocimiento en Platón.....	11
1.2 Alma y conocimiento en San Agustín y Santo Tomás de Aquino.....	29
1.3 Sujeto y conocimiento en Descartes.....	44
Capítulo II	
El nacimiento del sujeto en el pensamiento de Nietzsche	
2.1 El sujeto en la Grecia antigua.....	65
2.2 Subjetividad, Memoria y crueldad.....	84
2.3 Cuerpo y sujeto.....	94
2.4 Sujeto y Ser.....	106
Capítulo III	
El “teatro” mutilado del sujeto	
3.1 La crítica nietzscheana al sujeto.....	119
3.2 Sujeto, individuo-mundo y eterno retorno.....	133
3.3 El sujeto en la obra de Nietzsche.....	144
CONCLUSIONES.....	157
BIBLIOGRAFÍA.....	165

Y vaya a donde vaya, me sigue siempre mi perro,
que se llama «Yo». ¹

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos
saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos
del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta.
Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus
conceptos.» ²

¹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada, 2004, p. 97.

² Nietzsche, Friedrich, “De los despreciadores del cuerpo” en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002, p 65.

Introducción

La filosofía nietzscheana se acerca al mundo y al ser humano desde distintas perspectivas, pero algunas nos resultan incómodas, indigeribles, crueles, su pensamiento no constituye un sistema filosófico, para evitar enfrentarse a esas dificultades sus lectores tratan de tergiversar su pensar y a fuerza de hacer malabares argumentativos se ha hecho de nuestro autor un promulgador de la bestia rubia o libertador, ateo o religioso, educador o apólogo de la animalidad, artista o filósofo del mal ¿Cuál es el auténtico pensar de Nietzsche?

Sus estudiosos más acérrimos se esfuerzan por alcanzar lo que para Nietzsche era imposible: el conocimiento. De ahí el esfuerzo por dar una visión integral de su pensamiento, visión que ignora o niega los aspectos más crueles de su pensamiento, los menos constructivos, por eso promueven algunos de sus aforismos como si estos sintetizaran su pensar, se enaltecen conceptos de manera unilateral en los que se ve el pensar maduro y definitivo de nuestro autor: el superhombre, la voluntad de poder o el eterno retorno, obras que son consideradas como centrales en su pensamiento: *El anticristo o Así hablo Zaratustra*.

Existe un empeño en tratar de sistematizar lo que es imposible, la mayoría de los autores que se han acercado a su pensamiento parece que no salen indemnes ante el rompecabezas que constituye lo que llaman la filosofía nietzscheana, pero en el autor que nos ocupa no hay *una filosofía* –ese deseo de *unidad* debe ser superado– en Nietzsche hay filosofías, lo que parece

inexplicable es ese afán por encontrar su auténtico pensamiento, cuando a nuestro autor nada le impedía exponer un pensamiento y al momento siguiente contradecirlo, promovió por igual una metafísica de artista, pero les negó a los artistas tener acceso al corazón del mundo, se opuso a los mejoradores de la humanidad, pero su superhombre es la apoteosis de la mejora, afirmo la búsqueda estética de la existencia, pero asevero que la crueldad es el más grande placer humano.

No asumir que el pensar de Nietzsche esta lleno de tensiones y de tensiones irreconciliables resulta inocente. La filosofía no es expresión de alguna verdad objetiva, sino una experiencia vital. Su lectura parece llevarnos a una experiencia dionisiaca, nos obliga a comprometernos con nuestras pasiones, afectos, intereses y preferencias, cosa distinta ha ocurrido con la historia de la filosofía occidental, donde se ha promulgado un conocimiento apolíneo que no compromete nuestra existencia, de ahí la búsqueda de un conocimiento objetivo y de un sujeto depurado que puede acceder a ese conocimiento.

Es por ello que para entrar en su pensamiento se pueden seguir distintos hilos conductores que guíen la reflexión, de cualquier modo siempre se fragmentará su pensamiento –de por si ya fragmentario– pues el elegir una perspectiva nos obliga a dejar de considerar otras, en este caso se usará como hilo conductor el tema del sujeto.

El tema del sujeto se halla implícito en sus escritos de juventud, si leemos con atención *El nacimiento de la tragedia*, se hace evidente que lo que ahí se discute es la negación de la individualidad apolínea, es decir, la existencia de un centro permanente en el hombre: un “yo”, todavía no el sujeto en sentido moderno. El “yo”, el alma, son formas de entender la sensación de individualidad que nos habita, la sensación de ser *uno*, de no estar escindidos, afirmamos en primera persona: soy yo, no hacemos referencia a nuestra individualidad en tercera persona, desde la antigüedad griega los pensadores se han referido a esa individualidad de distintas maneras, han afirmado ser: un alma, un entendimiento, una voluntad, y es que nadie –a menos que se encuentre enfermo mentalmente– hablará de sí mismo en plural y podrá afirmar que tiene la sensación de ser dos o más, de estar habitado por otro u otros, pero generalmente estamos habitados por la experiencia interior de unidad y por ello se afirma que somos individuos, es decir, in-divisibles.

Es evidente que al hablar de individualidad nos estamos refiriendo a la *experiencia interior* de unidad, se está considerando la individualidad en cuanto *unidad psíquica*, y no a la experiencia empírica de ser individuos porque nos percibimos separados y delimitados en el tiempo y el espacio. La sensación de unidad nos lleva a considerarnos como poseedores de una individualidad interna que permanece a pesar de los cambios que sufra nuestro cuerpo al paso de los años. Decimos que Sócrates niño permanece siendo esencialmente igual a Sócrates adulto, con ello no estamos haciendo referencia al cuerpo de Sócrates, sino a su interioridad, a su subjetividad, cosa que los objetos no poseen.

Se ha pensado que a la individualidad como alma que sobrevivirá a la muerte, a lo largo de la historia de Occidente se ha conferido a la individualidad de distintas facultades, se ha hablado de: apetito, fogosidad, voluntad y entendimiento, éste último se le ha considerado como centro rector. A partir de la importancia que se le ha dado a ese centro rector es como se considero al ser humano como sujeto, como núcleo permanente que sujeta, soporta y ejecuta acciones y pensamientos, es decir, se ha creído en la existencia de un “sujeto del pensar” en general: el alma.

Descartes introducirá una inflexión en la forma de entender al sujeto, lo dejo de entender como alma y hablo de mente, reduciendo el pensamiento a la conciencia, dejo de considerar al alma como aquello que proporciona vida, y redujo el cuerpo a mero mecanismo, creando una dualidad radical entre cuerpo y mente. Descartes es deudor de esa concepción de alma como unidad, pues con ese presupuesto considero a la conciencia también como unidad, a la vez que la sustancializo, para darle un soporte al pensamiento, el yo-conciencia.

Nietzsche por el contrario negó la existencia de un centro permanente en el ser humano, sea llamado alma o yo, pero de igual manera negó la centralidad del yo-conciencia, es decir, del sujeto cartesiano, considero a ambos como ilusiones creadas por el cuerpo, para él no es ni la conciencia, ni el alma lo que piensa, sino el cuerpo, pero; el cuerpo a diferencia del alma y de la conciencia no constituye una unidad, por el contrario, es lucha de fuerzas, pluralidad, inestabilidad. El no separar el ámbito del pensar del cuerpo tiene como consecuencia que no puede fundarse un “sujeto de conocimiento” puro

que este depurado de las pasiones, afectos e intereses vitales, pero también implica la inexistencia un “sujeto volente” que sea causa de sus actos y por tanto responsable.

Para explicar lo que hasta ahora se ha esbozado, en el capítulo primero se expondrá el surgimiento del “sujeto de conocimiento” o “sujeto cognoscente” a través de la historia occidental. En el primer apartado se abordará de manera breve algunas ideas acerca del alma que existieron en la Grecia arcaica, para después centrarnos en esta temática partiendo del pensamiento de Platón, para dar cuenta de concepto de alma que tenía y cual era el proceso que el alma seguía para poder acercarse a una Verdad trascendente.

En el apartado segundo se expondrá de manera somera la relación que se da entre alma y conocimiento en el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás, los cuales han sido tomados en cuenta porque en el primero se da demasiada importancia a la interioridad, lo cual significo un paso más en la constitución del sujeto cartesiano, y si retomamos a Santo Tomás de Aquino es porque Descartes fue educado en la tradición tomista, a la que posteriormente negó con su particular concepción del sujeto. En estos autores se puede encontrar una preeminencia de la conciencia sobre el cuerpo, pero todavía no hay una supremacía total de la primera sobre el segundo, ni estos autores entienden a la conciencia como sustancia. Aunque Nietzsche no entablo un diálogo ni con San Agustín ni con Santo Tomás, él atacó la concepción de alma como unidad que ellos tenían, hay que recordar que Nietzsche no critica personas, sino ideas.

Finalmente, se expondrá la relación auto-fundante que se da entre conocimiento y sujeto en el pensamiento de Descartes a la vez que se explicarán los cambios que introduce éste en la concepción de alma a la cual llama mente, para dar cuenta del dualismo radical que introduce para fundar un “sujeto de conocimiento” puro que reduce el cuerpo a *res extensa* y que le lleva a negar tanto el idealismo objetivo de Platón como el realismo tomista.

En el capítulo segundo, se dará cuenta de las distintas versiones que nos da Nietzsche acerca del surgimiento de la idea de que hay un núcleo permanente en el ser humano, es decir, “yo” o alma. En el primer apartado se expondrá como nació el “sujeto de conocimiento” en el Sócrates de Platón y como para su surgimiento se hizo necesario un proceso de unificación de los aspectos instintivos, así como poner a éstos bajo la dirección de la parte racional del alma, en el segundo apartado se explicará como surgió la idea de alma o “yo” a través del castigo y la crueldad que los pueblos anteriores al griego han infringido sobre el ser humano, para inducir la idea de unidad, identidad y permanencia.

En el tercer apartado se dará cuenta del papel que ha desempeñado el cuerpo para que la ilusión de unidad que este nos brinda haya hecho posible la creencia de dos cosas: 1- un centro permanente en el ser humano: alma-sujeto 2- la centralidad de la conciencia: alma-sustancia. En el último apartado se expondrá como la sensación de unidad que nace del cuerpo ha servido para los filósofos occidentales de manera inconsciente crearan las categorías metafísicas con las cuales ha sido entendida la realidad y a las cuales les han

atribuido la características de unidad, permanencia e identidad que han sido obtenidas de la sensación humana de ser, de existir.

Por último, en el tercer capítulo, se expondrá primeramente la crítica de Nietzsche a la supuesta evidencia del sujeto, en cuanto sustancia pensante, lo cual le permitió a Descartes fundar un “sujeto de conocimiento” separado radicalmente del cuerpo, posteriormente se explicara que la critica no se limita a Descartes, pues; con la crítica del “sujeto del pensar” en general abarca la idea de alma o “yo”.

En el segundo apartado, se expondrá como Nietzsche no niega la subjetividad, sino que tiene una noción más amplia de esta, pues incluye al cuerpo, esa subjetividad amplia o corporal se le puede llamar “meta-subjetividad” o “individuo-mundo” como propone Christopher Colera ya que no se hace una separación entre pensar y cuerpo ni entre conciencia y naturaleza, pues la “subjetividad trágica” da cabida dentro de su seno al cuerpo; a las emociones, sentimientos, instintos y pulsiones, pues rompe la dualidades con las que ha sido entendido el ser humano a lo largo de la historia de Occidente (alma - cuerpo, *res extensa* - *res pensante*). Por último se expondrá la idea que tiene Alexander Nehamas acerca del eterno retorno, la cual considera una teoría del “yo” que hace de la subjetividad trágica una creación permanente y nunca acabada, es decir; el hombre no se encuentra predeterminado por un “yo” o alma, ni es una sustancia pensante capaz de regirse por su conciencia, no tiene identidad, ni permanencia, sino que está en permanente devenir y para

ello debe de estar creando nuevos sentidos para poder vivir, con la cual Nietzsche nos invita a aceptar el destino que nos ha tocado vivir.

Por último, en el tercer apartado se expone como la aceptación de una subjetividad corporal lleva a la aceptación de la vida más allá de las dictados unilaterales que le pueda brindar tanto el alma, como la conciencia, ello implica la aceptación de la vida como el producto de las fuerzas que habitan a la vida, en donde el destino del hombre no esta separado de la naturaleza, de ahí que Nietzsche a pesar de haber propuesto la posibilidad de una existencia artística lleve hasta sus últimas consecuencias la aceptación de la vida trágica aceptando estoicamente la vida a pesar de su fealdad, pues con la aceptación de la inocencia del devenir parece por una parte negar toda responsabilidad al ser humano y por otra contraponerse al deseo de venganza por parte de los resentidos y débiles.

Amor fati, el amor al destino por parte del Nietzsche poeta se pone en primer lugar e interpreta la fatalidad como algo deseado, para tratar de convertir el infierno terrenal en un producto de la voluntad uniendo destino y libertad, lo que acercaría el planteamiento de Nietzsche al de Georges Bataille, pues una vez que la subjetividad se entiende de manera amplia parece disolverse en una pluralidad de fuerzas vitales que se derrochan, el destino de la vida se convierte en un juego inmanente y trágico, el ansia de infinito es negada, no hay trasmundos donde nos espere una vida nueva, el amor al sentido de la tierra es absoluto, como poetas y no como filósofos hay que amar

la caducidad de la vida, su fealdad y más aún ante un mundo incoherente hay que aspirar a enloquecerlo aun más cual poetas malditos.

El tema del sujeto se presenta como un problema, ya que significa por una parte la reducción del ser humano a una parcela de su ser: su alma o “yo” y por otra la eliminación de las fuerzas que lo habitan en favor del yo-conciencia, de las dos maneras hay un detrimento del cuerpo, el sujeto es un artificio creado para promover el odio a la vida, debido a una dualidad que separa, los instintos del alma, el cuerpo de la conciencia; antiguamente esta dualidad se dio entre la contraposición cuerpo y alma, ya inscrita en Platón y promovida por el cristianismo, posteriormente la dualidad se radicalizo cuando Descartes considero a la conciencia como una sustancia separada radicalmente del cuerpo, del sí-mismo.

Capítulo 1

El sujeto cognoscente en el pensamiento occidental

Un dolor no es, quizá, más que una sensación incompatible con la tranquila unidad del yo.³

1.1 Alma y conocimiento en Platón

Como hace notar Werner Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*⁴, la idea de alma a pesar de ser elaborada intelectualmente por el pensamiento griego, en realidad es una idea que proviene de épocas prehistóricas de las que poco o casi nada se sabe; quizá tengamos que asumir lo que sugiere Nietzsche en un aforismo de *Humano, demasiado humano*, en el que señala que el hombre primitivo desde siempre ha escindido su ser en una dualidad debido al fenómeno fisiológico del sueño, en los cuales el alma de los muertos se hace presente como si una parte de aquellos subsistiera; la idea de alma nace a partir de un fenómeno biológico.

Malentendidos del ensueño. –En el sueño, el hombre, en las épocas de civilización informe y rudimentaria, creía conocer un *segundo mundo real*; ahí está el origen de toda metafísica. Sin el ensueño, no se habría encontrado la ocasión de distinguir el mundo, la división en alma y cuerpo se relaciona también con la más antigua concepción del sueño, así como la creencia en una envoltura aparente del alma, y por tanto, el origen de toda creencia en los espíritus, y verosímilmente también la creencia en los dioses. “El muerto continua viviendo: porque se les

³ Bataille, Georges, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1981, p. 81.

⁴ Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, D.F., F.C.E., 2003, 6ª reimpresión.

aparece a los vivos en el sueño”: así es como se razonaba antaño, durante muchos miles de años.⁵

En Homero la idea de *psyque* hace referencia a algo que se hace presente sólo cuando el ser humano duerme, pero no tiene una función específica en el pensar consciente, y aunque la idea de psique posteriormente quedó ligada al pensamiento consciente⁶. En la época homérica cuando el hombre griego moría se pensaba que su cuerpo y su personalidad lo hacían también; la *psyque* a pesar de sobrevivir e ir al *Hades* lo hacía sólo en cuanto fuerza impersonal, pues no tenía las características de conciencia que después se le atribuirían, como Homero afirmaba: “[...] los héroes, esto es, sus

⁵ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Buenos Aires, Edaf, 2003, § 5.

⁶ En este trabajo no se profundizará en el estudio del alma en cultos y rituales religiosos como los Misterios de Eleusis o los Misterios Órficos, pues en *El nacimiento de la tragedia* no hace ninguna referencia a Eleusis ni a Orfeo, como supo apreciar Elsa Cross, Nietzsche calla sobre el orfismo debido a que ese culto afirmaba la inmortalidad del alma. “Es muy notorio el “hostil y precavido silencio” que guarda Nietzsche, a lo largo del libro, en relación con el Orfismo y también son la figura de Orfeo (...) Orfeo despierta las antipatías de Nietzsche (...) Pero podemos sospechar que en el fondo la razón de mayor peso que Nietzsche pudo tener para no aludir en lo más mínimo a las doctrinas órficas, es que el Dionisos órfico se considera como un emblema de la inmortalidad del alma; que el orfismo separa como antitéticos el alma y el cuerpo, y que postula como forma de vida un ascetismo religioso y una moral que se asemejan enormemente a las concepciones y las actitudes vitales que Nietzsche trata de combatir desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *El anticristo*”. *La realidad transfigurada*, México, D.F., UNAM, 1985, pp. 38 – 39. Lo mismo puede decirse de los Misterios de Eleusis, pues se han encontrado conexiones entre Orfeo y los Misterios de Eleusis, así como entre la creencia en la inmortalidad del alma y estos cultos, sobre estos puntos se puede consultar *Orfeo y la religión griega*, de W.K.C Guthrie. Así como *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* de Erwin Rhode. Hay que tener en cuenta que el Apolo y Dionisos que se encuentran presentes en *El nacimiento de la tragedia* son sólo símbolos que Nietzsche utiliza y ha los cuales dota de características antitéticas para posibilitar su reflexión, y si bien es cierto que algunas de esas características parecen coincidir con el Apolo y el Dionisos griego también hay otras que no se ajustan a esos símbolos nietzscheanos, de ahí la crítica a Nietzsche que plantea Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía*, pues se pueden encontrar otras interpretaciones como la de Marcel Detienne en *Apolo con el cuchillo en la mano*. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche no hace un estudio exhaustivo de la concepción del alma que había en los misterios de Eleusis ni en los cultos Órficos, ni siquiera nos dice que el culto de Dionisos se extendió de tal manera que llegó a recibir más de veinte epítetos diferentes dependiendo del lugar o característica con la que se le adoraba, por ello, pretender reducir lo Dionisiaco a Eleusis o al orfismo es un error, hay que tener en cuenta que Nietzsche acostumbra reflexionar a partir de visiones generales, de saltos atrevidos del pensamiento que le permiten detectar ciertas tendencias que desaparecerían si se enfocará en lo particular. Por último y partiendo de *El nacimiento de la tragedia* y de la particular interpretación de Nietzsche se puede inferir que si hay ciertas características del alma trágica, estas son: apariencia apolínea de unidad y simplicidad, pero por debajo de esa apariencia se encuentra la pluralidad, la lucha y contradicción de fuerzas.

sombras, fueron precipitadas en el Hades, mientras que “ellos mismos” (αυτοί) se volvieron pasto de los perros y de la aves de rapiña”.⁷

Esa sombra sin sustancia no tenía ninguna relación con la conciencia, su actividad dentro del cuerpo no estaba definida, en la época homérica a esa sombra se le designaba con la palabra *psyche* o con la palabra *timos*, era una fuerza impersonal. No existía aún la dualidad alma-cuerpo que sería anunciada, según Jaeger, por poetas como Píndaro.⁸

Posteriormente Platón expone su teoría del alma en varios textos, principalmente, en *Fedón*, *Fedro* y la *República*. El *Fedón* es quizá el diálogo en donde muestra una dualidad tajante entre cuerpo y alma, pues habla del filósofo como aquel que se cuida de que el cuerpo no interrumpa las funciones intelectuales del alma.⁹

Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen mil enfermedades, nos impide la caza de la verdad [...]¹⁰

⁷ Jaeger, con Werner, *op.cit.*, p. 78.

⁸ No se tratará el problema del alma en los presocráticos debido a que en algunos de ellos apenas existen referencias al tema, en otros casos se anuncia la unión entre conciencia y alma o del alma y un tipo sutil de materia, así como la idea de que el alma es inmortal o reencarna, sin embargo, aquí se desarrollará el tema siguiendo al propio Nietzsche en su reflexión, pues con quien debate constantemente es con Platón, pero si se quiere seguir un desarrollo exhaustivo de la idea del alma en la Grecia Antigua se puede consultar *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* de Erwin Rhode.

⁹ Sin embargo, es importante afirmar que Nietzsche no explora otros textos aparte del *Fedón* para tener otra visión de la teoría platónica del alma y se queda con la que afirma que el cuerpo es la fuente del mal, pues el cuerpo con sus necesidades y pasiones afecta a la parte superior del alma, por otra parte este texto puede tener otras lecturas pues: “Así el deseo tiene su asiento en el alma y no en el cuerpo, y por esta disociación del deseo y del cuerpo Platón no puede hacer de este último la *causa* del mal”. Sylvain Roux, “Le statut du corp dans la philosophie platonicienne” en *Le corp*, Paris, Vrin, 2005, p. 40.

¹⁰ Platón, *Fedón*, Madrid, Gredos, 2000, 66b.

Para matizar, hay que afirmar que Platón en *El Banquete* al hablar de *Eros* y de la generación de los seres humanos, parece olvidarse del alma. Si se parte de los distintos textos se puede tener una visión distinta de su pensamiento. *El Banquete* es un diálogo en el cual se expone la cuestión de *Eros*, dios del amor, que según Platón incita al bien y deja de lado el mal; sin embargo, hay que decir que Platón fue el primero que en la cultura griega vio en la *manía* erótica bondad¹¹, pues antes de él la *manía* erótica podía llevar también a la destrucción –basta revisar cualquier tragedia–, idea que también se encuentra en el *Fedro*, donde se dice que la demencia trae grandes bienes¹².

Para Platón, *Eros* es procreación en la belleza, y el hombre al ser mortal aspira a la inmortalidad y puede encontrar ese anhelo satisfecho en la procreación; aunque en *El Banquete* no se habla del alma, se habla del deseo de inmortalidad y ese deseo se ve satisfecho no en una concepción personal e inmortal del alma, no es el alma particular la que sobrevive, sino una parte impersonal, quizá una fuerza que el hombre dona a través de la procreación, y ello es importante, pues como nos dice Martha Nussbaum, en *El Banquete* Platón parece negar la idea acerca de la inmortalidad del alma.¹³ Volviendo al *Fedón*, vemos que para Platón el cuerpo es un impedimento para la filosofía, un impedimento para el conocimiento, ya que los cuidados que el cuerpo nos exige alejan al alma de su misión reflexiva que le es propia.

¹¹ Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995.

¹² Platón, *Fedro*, Madrid, Gredos, 2000, 244 a.

¹³ Nussbaum, Martha, *op.cit.*

Ahora bien, ¿por qué Platón piensa esto? Porque su concepción del ser humano depende de la concepción metafísica que tiene del mundo; para explicar esto hay que decir que parte de dos ideas que se encuentran en los filósofos presocráticos, y en especial en Parménides y en Heráclito, pues el primero afirmaba que el Ser era inmóvil, Plutarco nos recuerda que: “Parménides... declaró que el universo es eterno e inmóvil... y que es único, solo en su género, imperturbable e inengendrado”.¹⁴ Mientras Platón afirma que: “Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada queda inmóvil, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río”.¹⁵ Pero si todo pasa, si todo fluye, para Platón resultaba imposible conocer, pues si las cosas estaban cambiando o deviniendo, al alma le resultaría imposible conocer lo que fluye, por el proceso de cambio que no se fija; así pues, para conocer se hacía necesario que algo permaneciera inmutable.

Concedido lo cual, y toda vez que no puede obviamente nombrarse nada, con predicación de validez permanente, si todo está en un “flujo, báratro o torbellino perpetuo”, se impone la necesidad de buscar dónde podrán estar esas “cosas en sí” (es Platón, y no Kant, quien así lo dice), que puedan ser un correlato firme de todo lenguaje auténtico.¹⁶

Sin embargo, Platón se dio cuenta de que lo que captan los sentidos es precisamente que todo está fluyendo y cómo ello llevaba a la imposibilidad de conocer, conjugó el pensamiento de Heráclito y Parménides en su filosofía, de tal modo que se hiciera justicia a los sentidos que captan el fluir de las cosas,

¹⁴ Eggers Lan, Conrado, et. al. *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Madrid, Gredos, 2008, p. 426.

¹⁵ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI, 2007, p. 11.

¹⁶ Gómez Robledo, Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, D.F., F.C.E., 1993, p. 134.

sin negar el movimiento de éstas como hacía Parménides y Zenón. Asumió como existente el postulado “todo pasa” de Heráclito, pero a la vez también postuló la existencia del ser permanente de las cosas, pero ese ser no estaría en las cosas del mundo sensible, sino en el mundo de las Ideas, es decir, en un mundo trascendente a los sentidos en el cual existían las Ideas a partir de las cuales fue hecho el mundo sensible.

Sóc. – Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen ni relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.¹⁷

De ahí el dualismo de la realidad que establece Platón, por una parte se encuentra el mundo sensible sometido a cambio y corrupción, por otra, el orden del ser que es permanente; pero esa separación que hace de la realidad le obliga a efectuar en el hombre la misma división, de modo que el ser humano es entendido, por una parte, como cuerpo que deviene, se corrompe y muere, y por otra, como “alma” inmortal que sobrevive a la muerte, lo cual le da la posibilidad de justificar su teoría del conocimiento, el ser humano puede acceder a la Verdad a partir de su “alma”, pues la parte racional de ésta puede acceder a la realidad puramente inteligible del mundo de las Ideas, mientras que la opinión o *doxa* queda limitada al mundo de lo sensible.

Una vez realizada dicha escisión de la realidad, para Platón el cuerpo y sus sentidos no son fiables para conocer la realidad inteligible, a la que sólo

¹⁷ Platón, *Crátilo*, Madrid, Gredos, 2000, 386d – e.

tiene acceso el alma “(...) para Platón, ya que la experiencia nos depara tan sólo, (...) verdades de hecho, percepciones fenoménicas, y jamás ni por ninguna parte verdades de razón, es decir proposiciones de esencia y con validez permanente”.¹⁸

Podemos deducir que conocer, para Platón, no es un proceso que se dé a partir del ser humano, pues el hombre no era la medida del conocimiento; conocer no consistía en centrarse en la óptica humana, sino partir desde el mundo de las ideas, en orden jerárquico, desde ahí se deriva el conocimiento del mundo sensible; para Platón el mundo sensible está hecho a similitud del mundo inteligible; ello no quiere decir que se confundan porque el mundo sensible sólo es una imagen degradada de las Ideas y no las Ideas mismas, el mundo inteligible participa al sensible de su realidad sin agotarse en dicho acto, sin donar su realidad, sino solamente imprimiendo una copia de su ser en las cosas.

Para que el hombre pudiera conocer, su alma no tenía que partir de un objeto particular, la verdad no era relativa a cosas específicas, ni el hombre era alguien que pudiera decidir la verdad de las cosas, conocer hacía referencia a la Verdad (escrita con mayúscula) pues la Verdad no era como ya se ha afirmado, una verdad reducida a los objetos empíricos determinados, sino que era una Verdad en sentido fuerte del término; la Verdad era algo que regía el orden cósmico, era eterna y por ello, incluso los primeros filósofos, los

¹⁸ Gómez Robledo, Antonio, *op.cit.*, 138.

llamados presocráticos, cuando hablaban de la Verdad, sabían que la Verdad no era un discurso particular inventado por ellos.

Esa Verdad primigenia, originaria y eterna fue llamada: *logos* y puede significar: palabra, relación, discurso, medida o proporción, pero siempre en sentido absoluto, es decir, como verdad cósmica “(...) el *logos* es lenguaje o discurso que revela la φύσις de todas las cosas, regla y fuerza directiva de todo, verdad absoluta eterna independiente de toda inteligencia humana, contenido y norma de todos los seres”.¹⁹

Los filósofos presocráticos buscaron una explicación, una razón, una verdad, pero no de las cosas particulares, sino que su explicación era universal, y cuando hacían referencia a las cosas particulares, ese conocimiento no partía de esas cosas concretas, sino que era un conocimiento que provenía de la razón cósmica, así pues, el conocimiento de lo universal se engarzaba necesariamente con lo particular; ahora bien, lo universal tampoco dependía del ser humano, de ahí que pensadores como Anaximandro o Heráclito dijeran que su discurso acerca de la Verdad no era creación de ellos, sino algo que gobernaba el cosmos, el orden universal, y dentro de ese orden cósmico, el hombre mismo hallaba “su verdad” partiendo y encontrando su lugar dentro del orden universal. “Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez”.²⁰

¹⁹ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

²⁰ Mondolfo, Rodolfo, *op.cit.*, p. 30.

La Verdad cosmológica caracteriza a la cultura griega antigua, de ahí que el intento del pensamiento griego haya sido ordenar el comportamiento humano al orden divino que lo superaba, ello lo podemos apreciar en Platón, quien como heredero de la tradición que lo precede incorporó el *logos* a su filosofía, pero lo hizo bajo el nombre de mundo de las Ideas (con mayúscula), así pues vemos en los diálogos de Platón que su filosofía es el intento humano de entrar en armonía con el orden cósmico, pues alma y verdad se encontraban separadas.

Ello se puede ver desde obras tempranas, donde Platón buscaba la definición universal de las virtudes y rechazaba las concepciones particulares y relativas que proponen los interlocutores de Sócrates (generalmente sofistas). Ellos apelan a su propia perspectiva para tratar de sustentar los valores que proponen, mientras que Platón busca dar expresión no a su pensar particular, sino al orden cósmico, que si bien se expresa con lenguaje humano, busca expresar aquello que supera y sustenta el mundo y el pensar del ser humano.

Entre los diálogos tempranos, hay cuatro cuyo principal objeto es discutir las definiciones de determinadas cosas. El *Cármides* pregunta: ¿Qué es la templanza?; el *Laques*, ¿qué es el valor?; el *Eutifrón*, ¿qué es la piedad?; el *Hipias Mayor*, ¿qué es la belleza? En esa misma pregunta ya está latente el germen de la teoría de las ideas, ya que preguntar eso es sobrentender que hay una cosa representada por una palabra como «templanza», y que es diferente de cualquiera de las muchas personas o acciones que puedan llamarse correctamente templadas.²¹

Desde los primeros diálogos vemos el interés de Platón por dar la definición correcta de cada virtud, pero la definición correcta no depende del

²¹ Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 26.

ser humano, sino que debe de partir del mundo inteligible; Platón, en sus diálogos de juventud, se pregunta por la definición correcta en el plano ético, después traslada esos presupuestos al plano del conocimiento del cosmos, por ello Gómez Robledo nos recuerda que Guthrie escribió en su obra *Los filósofos griegos*.

Estas reflexiones, juntamente con un profundo interés por las matemáticas pitagóricas, fueron la base de que partió Platón en sus meditaciones sobre los problemas de la definición que Sócrates había planteado en el terreno de la ética. Para él, dos cosas estaban simultáneamente a discusión: la existencia de principios morales absolutos, lo cual constituía el legado de Sócrates, y la posibilidad del conocimiento científico, que, según la teoría heraclitana del mundo, era una quimera. Platón creía apasionadamente en ambas cosas, y puesto que para él era impensable una solución escéptica, hizo la otra cosa que quedaba como única posible. Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo sensible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y del tiempo. Tales son las famosas *ideas* platónicas.²²

Se hace evidente que las respuesta que da Platón a los problemas del ser, conocer y actuar, es decir, a la metafísica, la teoría del conocimiento y la ética, se hayan fundados en esa búsqueda de una Verdad trascendente. Para explicar su concepción del mundo Platón habla de distintos mitos, entre ellos el de la caverna²³ y la alegoría del sol²⁴; en el primero nos habla de la lucha que el hombre tiene que emprender para acercarse a la verdad a partir de la negación de los hechos empíricos que nos brindan los sentidos, pues lo que los sentidos captan en el mundo sensible no es más que sombra, la Verdad suprasensible sólo es captable por medio de la parte intelectual del alma.

²² Gómez Robledo Antonio, *op.cit.*, p. 127.

²³ Platón, *República*, Madrid, Gredos, 2000, 514a – 517b.

²⁴ *Ibíd.*, 508a – 509a.

El hombre es entendido sobre todo como un alma encarnada en la cárcel del cuerpo y esa alma se encontraba, según Platón, en el mundo de las Ideas antes de encarnarse en el cuerpo, allí el alma antes de nacer era sabia, pero una vez encarnada en la cárcel del cuerpo se olvidó del conocimiento que poseía en el mundo de las Ideas, pero si el alma hace un esfuerzo por librarse de la sensibilidad y atiende sólo al conocimiento intelectual, es capaz de recordar el conocimiento que había olvidado y de acceder al “en sí” de las cosas, a su auténtica realidad.

[...] Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?

CRÁT. –Creo yo que sí, Sócrates.

SÓC. –Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo –y parece que todo fluye–, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

CRÁT. – Por fuerza.

SÓC. – ¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?

CRÁT. – Por fuerza.

SÓC. – ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?

CRÁT. – De ninguna manera.

SÓC. –Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera.²⁵

Para Platón el alma humana es capaz de adquirir conocimiento, porque tiene la posibilidad de acercarse a una Verdad ideal que le trasciende,

²⁵ Platón, *Crátilo*, Madrid, Gredos, 2000, 439c – 440a.

acercarse a la Verdad es acercarse a esa realidad cósmica y exterior al ser humano por medio del intelecto, de ahí que en su teoría del conocimiento, el hombre para conocer no tenga que partir de él mismo, ni de su pensamiento, pues si bien el alma del hombre tiene la capacidad de la inteligencia, esa inteligencia particular no es la que fundamenta el conocimiento, sino que el conocer es posible porque se halla fundamentado por el trasmundo de la Verdad.

Para Platón la realidad toda se encuentra presidida por la Idea de Bien supremo, de ahí que al alma humana sólo le sea posible conocer, porque el Bien le ha dado esa capacidad, ello lo explica Platón en la alegoría del sol, en donde nos dice que el alma se asemeja al ojo, y si el ojo puede ver no es sólo porque tenga dicha capacidad, sino que además necesita del sol, pues éste ilumina lo que el ojo es capaz de ver y sin su luz, aunque el ojo tuviera la capacidad de ver, no podría llevar a cabo dicha capacidad, porque le faltaría el sol; así pues, Platón compara el ojo con el alma humana y si el alma tiene la capacidad para “ver” de manera intelectual la realidad, no se basta a sí misma para ello, por ello necesita de la idea de Bien supremo (a modo de sol) para que ilumine y dé sentido al pensar humano.

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscentes y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra

fueran el Bien, ya que la condición de Bien es mucho más digna de estima.²⁶

Si el alma tiene la facultad de conocer se debe a que el alma recuerda ese mundo inteligible donde existió antes de encarnarse en el cuerpo, para Platón: “El aprender no es realmente otra cosa sino recordar”.²⁷ En el *Fedón* se sienta la tesis de que *el alma es una* y por ello no puede descomponerse en otras partes y morir, tal como lo hace el cuerpo; así, el alma al ser *una* permanece siempre *idéntica* a sí misma, y debido a su carácter racional y divino le corresponde mandar al cuerpo: “[...] el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo”.²⁸

Platón concibe al alma como inteligible, pero también como principio vital, para Platón el cuerpo muere cuando el alma lo abandona, ello se haya en conexión con respecto a una explicación etimológica del término *psyche*.

SÓC.— Bueno, para decirlo al momento, creo que los que pusieron el nombre de *psyche* (alma) pensaban algo así: que, cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y «refrescar» (*anapsychon*), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca.²⁹

En la *República* Platón nos dice que el alma es tripartita, distingue la parte racional, la parte fogosa y otra apetitiva, lo cual parece contrastar con la

²⁶ Platón, *República*, 508e – 509a.

²⁷ Platón, *Fedón*, 72 e.

²⁸ *Ibíd.*, 80 b.

²⁹ Platón, *Crátilo*, 399 d.

postura del *Fedón*, según la cual el alma es una³⁰, no obstante hay que decir que a pesar de que el alma es una, Platón habla de varias partes para facilitar su exposición. Pero a fin de cuentas lo que busca Platón es definir de cual de las partes del alma proceden las acciones del hombre.

En cambio, resulta difícil darse cuenta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso obramos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? Estas son las cuestiones difíciles de delimitar convenientemente.³¹

Platón afirma así que el alma tiene una parte racional, otra apetitiva y una fogosa, pero nos dice que la parte fogosa, la parte con la que nos encolerizamos, puede ser confundida con la apetitiva; sin embargo, como la parte fogosa es capaz de encolerizarse cuando se tiene apetitos insanos, considera Platón que ésta es capaz de ponerse del lado de la razón, y por ello la parte fogosa no puede ser confundida con la apetitiva: “-Que lo que se manifiesta respecto de lo fogoso es lo contrario de lo que creíamos hace un momento. Pues entonces creíamos que era algo apetitivo, mientras que ahora,

³⁰ Sin embargo hay que afirmar, apoyándonos en Antonio Gómez Robledo que Platón aunque aparentemente habla de partes del alma, se refiere solamente a distintas tendencias que posee una y la misma alma, pero se hablará de partes del alma para facilitar la exposición. “En este punto –y es el primer dato que hay que establecer con toda firmeza– no ha habido la mayor variación, por parte de Platón, del principio al fin. Es el alma, la misma y por sí misma [...] la que, con o sin el concurso o mediación del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros [...] Es una y simple, además, con simplicidad esencial e integral, no obstante la diversidad de sus tendencias o apetitos que irradian todos de un mismo centro. Por comodidad de lenguaje podremos hablar, si nos place, de “partes” del alma, o más aún, de tres almas, que sería la racional, la pasional y la apetitiva, pero a conciencia de que estamos esta vez empleando metáforas”. *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, D.F., F.C.E., 1993, P 324.

³¹ Platón, *República*, 436 a – b.

muy lejos de eso, debemos decir que, en el conflicto interior del alma, toma sus armas a favor de la razón”.³²

Tanto la parte racional como la parte fogosa que apoya a la razón cumpliendo sus órdenes, tienen la misión de gobernar juntas a la parte apetitiva. “De tal suerte ha sabido Platón potenciar y transmutar el viejo θυμός (*thymós*) homérico, que continúa siendo la fuerza vital por excelencia, pero la pone al servicio y bajo la dirección del espíritu”.³³ Y es que el *timos* o la fuerza colérica en la época arcaica de Grecia era la que llevaba a conflictos sangrientos –esa concepción del *timos* también se encuentra en la tragedia griega–, pero ahora en Platón ésta es capaz de ponerse del lado de la razón.

-Y estas dos especies, criadas de este modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma [...]
[...]

-¿Y no serán estas dos mismas especies las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones?³⁴

Esa misma división tripartita se encuentra también en el *Fedro*; aquí Platón compara al alma metafóricamente con una yunta alada, y si bien en la *República* le correspondía tanto a la parte racional como a la fogosa controlar a la parte apetitiva, en este diálogo también se encuentra esa misma relación de dominio que ejercen dos terceras partes del alma sobre la tercera, sólo que la metáfora es diferente, pues ahora le corresponderá al auriga y al caballo moderado controlar al caballo malvado.

³² *Ibíd.*, 440 e.

³³ Gómez Robledo, Antonio, *op.cit.*, p. 326

³⁴ Platón, *República*, 442 a – b.

Podríamos entonces decir que se parece (el alma) a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.³⁵

Uno de los caballos es bueno, hermoso, moderado y dócil a la palabra; el otro es malo, compañero de excesos y desobediente al látigo, por lo que puede llevar a la deriva a la yunta, y si bien las alas de la yunta alada pueden elevarlo al linaje de los dioses, a lo divino, lo bueno, sabio y bello, no obstante, el caballo malvado jala hacia la tierra, de ahí la lucha que es inherente al alma, lucha que si se gana ha de llevar al alma a un lugar supraceleste, pues si el auriga en un momento de arrebató por parte del caballo malvado, recuerda el lugar supraceleste de la belleza que antiguamente habitó, podrá controlar al caballo malvado y elevar la yunta a un lugar supraceleste que es sólo visto por el entendimiento. Platón nos dice:

Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en el como en una ostra.³⁶

En conclusión, en el pensamiento de Platón el ser humano puede ser concebido bajo la dualidad cuerpo-alma; sin embargo, parece que no es el

³⁵ Platón, *Fedro*, 246 a – b.

³⁶ *Ibíd.*, 250 c.

cuerpo el que lleva a las pasiones desenfrenadas, sino que es alguna parte del alma misma la que lleva al caos.

Por consiguiente, cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una recoge como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos.³⁷

Para Platón, el hombre tiene un cuerpo animado por un alma integrada de tres partes: la racional, la fogosa y la apetitiva, pero lo propio del alma del hombre es su parte racional, por ello, a pesar de reconocer las pasiones de la parte apetitiva, él tiene que apelar a la unidad dada al conjunto por la parte racional, apoyada para ello en la parte fogosa. “La idea de Platón, precisamente porque privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado, designándola como el estado de máxima unidad con uno mismo, requiere una concepción de la mente como espacio unitario”.³⁸

Sin embargo, ese *espacio unitario* no estaría fundado en sí mismo, pues si bien el alma es reconocida como racional, esa racionalidad no se encuentra fundada en el alma, pues ésta sólo sigue un orden que la supera y que es el que le da sentido: el mundo suprasensible de las Ideas. “El alma como algo inmaterial y eterno debería volverse hacia lo inmaterial y lo eterno. Lo que importa no es lo que sucede dentro de ella sino hacia dónde mira dentro del paisaje metafísico”.³⁹ Así pues, vivir racionalmente significa que el alma puede captar ese orden metafísico que puede guiarla al Bien.

³⁷ Platón, *República*, 586e – 587a.

³⁸ Taylor, Charles, *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 135.

³⁹ *Ibíd.*, p. 139.

A partir del tema del alma en Platón se puede concluir que para éste el alma es principio vital, y que a pesar de que ésta tiene su parte más noble en su intelecto, no por ello deja de tener una parte apetitiva que amenaza con destrozar su unidad, pero la unidad del alma puede ser lograda por la mediación de la parte fogosa. Hay que agregar que el alma no representa un grado de intimidad para el ser humano en particular, pues hay que recordar que el lugar del alma es el mundo de las Ideas, si el hombre tiene la capacidad de pensar, no por ello la realidad depende de lo que éste piense, si el alma piensa se debe a que su pensar depende del mundo de las ideas cual sol alumbra lo que puede ser pensado, es decir de la Ley cósmica que ha ordenado el cosmos; la filosofía de Platón es una filosofía del Ser y no de la conciencia, y el alma puede encaminarse hacia el conocimiento que ha olvidado, no a partir de sí misma, sino a partir de su recuerdo del mundo de las Ideas.

Platón a menudo es considerado como idealista porque reduce la comprensión del mundo al conocimiento de las ideas, pero ello es equivocado, pues dista mucho del idealismo entendido en sentido moderno, pues mientras que para éste la realidad se reduce a las ideas que el hombre tiene acerca del mundo, para Platón las Ideas no le pertenecen al hombre, ellas existen con independencia del intelecto, de su alma, de ahí que él considere que las Ideas existen realmente y con independencia del ser humano, Platón es un realista; Mauricio Beuchot⁴⁰ hace referencia a él como un realista extremo.⁴¹

⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997.

⁴¹ Hay que diferenciar entre el idealismo platónico el cual es un idealismo objetivo, pues el mundo de las Ideas al que se orienta el alma se encuentra fuera de él, por contraposición, el idealismo subjetivo que empezará a emerger con Descartes las ideas se encuentran en el alma misma.

1.2 Alma y conocimiento en San Agustín y Santo Tomás de Aquino

En este capítulo se pondrá de relieve las similitudes que posee el alma cristiana respecto del alma platónica, así como su relación con el conocimiento y aunque es evidente que Nietzsche no polemiza ni con San Agustín ni con Santo Tomás, ello se hace para tratar de seguir la constitución que ha tenido la idea de alma a lo largo de la historia de Occidente y que es contra la que se enfrentará Nietzsche, por ello hay que recordar lo que Nietzsche nos dice en *Ecce Homo*: “Tercero: yo no ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible”.⁴² Se puede afirmar que Nietzsche está combatiendo la idea de alma que tienen estos dos pensadores, aunque no haga mención de ellos.

Estos dos autores son representativos para estudiar el tema del alma y del sujeto, San Agustín es el pensador que hizo una exaltación de su yo en las confesiones y una exaltación que sirve como precedente al yo cartesiano, pues ambos pensadores entienden al alma como principio de intimidad, aunque difieran en sus propósitos como veremos más adelante, el pensamiento de San Agustín se sienta como precedente ineludible y fundamental para la constitución del sujeto cartesiano, quizás sin ese precedente no se habría podido fundar el sujeto moderno.

⁴² Nietzsche, Friedrich, “Por qué soy tan sabio” en *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2002, § 7.

Por otra parte, si se toma en cuenta el pensamiento de Santo Tomás es sobre todo porque éste representa otro de los puntales que harán posible comprender de mejor manera el pensamiento de Nietzsche relativo a su enfrentamiento con el del propio Descartes, pues no hay que olvidar que el propio Descartes fue educado en la Escolástica aristotélica de corte tomista. “En la Flèche estudió literatura clásica y materias basadas en la tradición clásica, como la historia y la retórica, así como cursos de filosofía natural (basada en el sistema aristotélico) y teología”.⁴³ Y es que precisamente Descartes fue el que negó la visión aristotélico-tomista que se tenía del mundo a partir de la idea de sujeto.

Si se mencionan otros temas de sus respectivas filosofías que tengan que ver con la religión se hará de manera somera, por la necesidad de la exposición, pero no porque intentemos profundizar en sus ideas, lo cual evidentemente nos desviaría de nuestro propósito, que es seguir el tratamiento que se le ha dado a la idea de alma y la relación que mantiene con el conocimiento en Occidente, la finalidad es destacar el realismo que se dio en estos dos pensadores –pues San Agustín fue un realista extremo y Santo Tomás un realista moderado– y que es lo que los diferencia del idealismo que fundará el sujeto cartesiano.

Platón puede ser considerado como un realista extremo, como ya explicamos en el apartado anterior; por su parte, San Agustín es considerado como neoplatónico, a pesar de hallarse dentro del pensamiento cristiano, no

⁴³ Olga Fernández Prat en “Introducción” a *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 17.

deja de pensar la realidad como dualidad, de manera similar considera que es importante la escisión del mundo en dos, por un lado, el mundo inteligible y por otro, el sensible, tal postura se compagina con el cristianismo, el mundo sensible pertenece al mundo de los sentidos, es decir, al devenir, y el orden inteligible pertenece al mundo de las Ideas, solamente que en San Agustín el mundo de las Ideas no preexiste de manera solitaria como en Platón, sino que las Ideas pertenecen a la Mente de dios.

En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad incommovible, que contiene en sí todas las cosas que son incommutabilmente verdaderas, y de ella no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades incommutables.⁴⁴

Considera San Agustín, que dios ha creado el mundo a través de las ideas que posee su mente divina, de ahí que el mundo cobre sentido y realidad a partir de las Ideas que posee la mente divina y que se hayan degradadas en el mundo sensible, así visto, las Ideas de la Mente divina son principio del conocer. Por ello, el proceso de conocimiento que se lleva a cabo en San Agustín es un acercarse del alma humana a la realidad que se halla en un mundo trascendente, conocer es conocer las Ideas de la Mente divina, lo cual sólo es posible mediante una ascesis que eleve al hombre sobre el mundo terrenal, conocer se da a través de una experiencia mística, se puede afirmar que en San Agustín también se está hablando de un realismo extremo, como sucedía con Platón.

⁴⁴ Agustín, San, *Obras de San Agustín, Tomo III*, Madrid, BAC, 1975, p. 310.

De ahí que en San Agustín no se halle una preeminencia del sujeto como núcleo del conocer, pues éste no juega un papel determinante en el proceso del conocimiento, conocer es acercarse a una realidad trascendente, inmutable y eterna. No obstante, hay que decir que en San Agustín, al igual que en Descartes, se da preeminencia al “yo”. *Las confesiones*, por ejemplo, no son más que la exaltación del “yo” que ora, se lamenta por sus pecados, por sus pasiones, es un yo que es principio de intimidad, que se confiesa consigo mismo, pero hay que tomar en cuenta que ese “yo” todavía no es un sujeto, pues a pesar de ser intimidad, como lo es el sujeto cartesiano, todavía no es entendido como una sustancia separada del cuerpo, es un yo psicofísico, que sufre, que se aflige, no es un “yo” depurado por la duda.

Como afirma Ortega y Gasset, el surgimiento del “sujeto” cartesiano sólo fue posible porque en el cristianismo se le dio demasiada importancia a la interioridad, pero, hay que resaltar que esa interioridad en San Agustín no es todavía una interioridad auto-fundante, no obstante, esa exaltación de la interioridad queda como antecedente y como referente inmediato al camino que posteriormente seguirá Descartes para fundar al sujeto moderno, es en la interioridad y aún más en el proceso reflexivo del pensamiento donde el cogito se descubre a sí mismo.

No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la consciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para San Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse— y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática

realidad del cosmos y lo externo. [...] Aquí está también el hombre como absoluto interior como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios. [...] El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al «fondo del alma». ⁴⁵

Ahora bien, la interioridad en San Agustín tiene el propósito de comunicarse con dios, de hacer valer la trascendencia y la separación de dios y de la verdad que él representa respecto al mundo y al ser humano, de ahí las alabanzas con las que están plagadas *Las confesiones*. San Agustín afirma:

Y me dirigí a mí mismo y me pregunté: ¿Tú quien eres? Y me respondí: Un hombre. Y se me hacen patentes el alma y el cuerpo que soy, lo uno exterior y lo otro interior. ¿Por cuál de estos dos debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado a través del cuerpo desde la tierra al firmamento, hasta donde pude enviar los rayos mensajeros de mis ojos? Sin duda, es mejor lo interior (...) De hecho, todos los mensajeros corporales (los sentidos) remitían su información a esto mismo, porque preside y juzga las respuestas del cielo y de la tierra y de todo cuanto en ellos hay cuando decían: No somos Dios y Él mismo nos hizo. El hombre interior (*homo interior*) conoció todo esto por ministerio del exterior. Yo-interior (*ego interior*) conocí esto, yo, yo-alma (*ego animus*), por los sentidos de mi cuerpo. ⁴⁶

La búsqueda de la interioridad como medio para comunicarse con dios sólo es posible, porque el dios cristiano es trascendente al mundo y esta purificado de toda violencia, es bondad, por contraposición al dios judío que es violencia, fuerza, venganza.

Pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus ex superantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No sólo es imposible por medio o al través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interposición para el trato con Dios. Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada. Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la

⁴⁵ Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 181.

⁴⁶ Agustín, San, *Las confesiones*, Madrid, Tecnos, 2007, (X, 6, 9)

divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubrimiento de la soledad como sustancia del alma. (...) El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. (...) No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma.⁴⁷

A diferencia del yo cartesiano que busca afianzarse como núcleo a partir del cual ha de partir el conocimiento, el yo de San Agustín busca encontrar tener una relación personal con la divinidad, si niega el mundo es para encontrar la verdad de éste en el fundamento que constituye dios, no para buscarla en él mismo; el yo agustiniano es apertura a lo que le trasciende, por contraposición, el yo cartesiano, se cierra sobre sí mismo y en ese cerrarse se funda como sustancia, Arnaud Tomès afirma: "(...) No tiene que buscar en las cosas del mundo sino en sí. Lo íntimo no es por consecuencia, para San Agustín, la manifestación de un *ego cerrado* sobre sí mismo: es el lugar de un movimiento hacia la trascendencia".⁴⁸ Como afirma Ortega y Gasset sería injusto ver a Descartes en San Agustín. Pues hay otra diferencia aún mayor entre San Agustín y Descartes, y es que el primero jamás buscó dentro de sí el fundamento del conocimiento científico del mundo, sino el conocimiento de dios.

Pero el formidable pensador que fue San Agustín no eligió como principal hoja de ruta filosófica la indagación científica del mundo sino, adelantándose a Descartes, la meditación sobre el *hombre interior*. Cualquier persona medianamente leída sabe recitar de memoria el famoso consejo agustiniano por el que se nos recomienda no perder

⁴⁷ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, p. 180 – 181.

⁴⁸ Tomès, Arnaud, *Le sujet*, Paris, Ellipses, 2005, p. 142.

tiempo yendo y viniendo fuera de nosotros, pues es ensimismándose, en la intimidad del hombre, donde habita la verdad [...].⁴⁹

Por último hay que recordar que para San Agustín al igual que para Platón el alma es principio de vida:

Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima el cuerpo y es causa de su desarrollo vegetativo; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos, además, un tercer elemento, que vienen a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así, si hay algo que podamos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, y que no tienen las bestias.⁵⁰

Tanto Platón como San Agustín pueden ser considerados como realistas extremos⁵¹. Por otra parte, como el pensamiento de Santo Tomás depende en gran parte de los conceptos usados por Aristóteles, se empezará por analizar los términos en los que éste entiende la realidad, para después indicar cuál es la forma de entender la realidad en Tomás de Aquino. Ello se hace necesario porque Descartes, no lo olvidemos, fue educado en el colegio de La Flèche, en la tradición tomista y conocía los términos que de aristotélicos. Es importante estudiar los conceptos que se usaban en la Edad Media –aunque sea de manera somera– para entender el pensamiento cartesiano y para que quede clara la oposición filosófica que surgirá en Descartes y su idea de “sujeto”, la cual se contrapone no sólo a Platón, sino también a Aristóteles y al tomismo,

⁴⁹ Garrido Manuel en “Introducción” a *Las confesiones*, p. 22.

⁵⁰ Agustín, San, *Obras de San Agustín, Tomo III*, p. 283.

⁵¹ Con realismo nos estamos refiriendo a que tanto Platón como San Agustín consideran que las Ideas existen realmente en un mundo trascendente al mundo sensible, ello quizá pueda ser difícil de entender para el hombre moderno acostumbrado a pensar las ideas como producto de su mente, aunque también se les puede entender como idealista en el sentido en que creen en la existencia de las Ideas, pero hay que diferenciar dos tipos de idealismo, uno objetivo como el de estos dos pensadores que consiste en creer en la existencia de las ideas de manera objetiva, fuera del alma, y por otra parte el idealismo subjetivo que cree en la existencia de las ideas, pero como productos del sujeto. El término realismo en su acepción moderna es sinónimo de materialismo.

los cuales son esencialmente realistas, a diferencia del planteamiento idealista que existe en Descartes.

Aristóteles retoma el pensamiento de Platón respecto a que la realidad sólo puede ser entendida sí a pesar del cambio en el que se encuentra la naturaleza, se presupone algo que permanece invariable; se puede decir que Aristóteles es platónico, sin embargo, él entenderá de manera diferente esa permanencia. Platón llamaba mundo de las Ideas a aquel mundo trascendente que daba sentido al mundo terreno, para Platón las Ideas se hallaban en las cosas como meras copias, mientras que para Aristóteles las ideas o las formas se encontraban en las cosas mismas, renuncia a la trascendencia de las formas y las coloca en la inmanencia, con la diferencia que Aristóteles les llama esencias.

Podemos inferir que el problema que Platón veía era la irrealidad del mundo, irrealidad y falsedad derivados de la permanente destrucción a la que se ven sometidas las cosas y los seres; ante un mundo inasible y cambiante Platón se vio impelido a postular el mundo de las Ideas que sería un mundo eterno, donde no existía el cambio, degradación ni desaparición de las cosas y de los seres, ese mundo permanente sería perfecto, a ello se unió también una concepción dualista del ser humano, pues éste también se deteriora, enferma y muere en el mundo sensible, y ese proceso tiene como correlato necesario el dolor.

Como solución, Platón postuló la existencia del alma humana, la cual existió antes de nacer en el mundo de las Ideas, donde tenía acceso al conocimiento verdadero, por ello, al alma le corresponde la parte más noble y tiene la posibilidad de sobrevivir a la muerte del cuerpo, aunque a ello ha de ayudar la vida ascética del ser humano. Para Aristóteles el problema estaría en explicar la existencia de las sustancias de manera “inmanente” ¿cómo algo permanece en medio del cambio?

FORMA INMANENTE. En términos generales, la opinión de Aristóteles consiste en que, si bien a primera vista el mundo parece estar en movimiento constante y no ofrece verdades fijas, únicas que pueden ser objeto del pensamiento científico, sin embargo, el filósofo puede, por un proceso mental, analizar ese fluir continuo y descubrir que por debajo de él existen ciertos principios o elementos básicos que no cambian. No son una serie de sustancias que existan *aparte* del mundo sensible, pero existen y pueden ser pensados independientemente. No cambian, y suministran los objetos de la verdadera filosofía.⁵²

Para explicar esto Aristóteles usó los términos de acto y potencia, así como los de materia y forma, intelecto pasivo, intelecto activo y finalidad. Aristóteles pensaba que los seres naturales están compuestos tanto de materia como de forma y lo que estaría sometido al cambio sería la materia, mientras que la forma sería lo que permanecería inalterado, la forma sería la que configuraría la forma de la materia, es decir, que la forma ordenaría los cambios que se dan en aquélla.

Si los seres pueden adquirir una forma determinada, la pregunta sería ¿cómo se lleva a cabo ese proceso? Si bien una vez que se desarrollan los seres adquieren su función propia ¿qué proceso se lleva a cabo para que los

⁵² Guthrie, K.C. William, *Los filósofos griegos*, México, D.F., F.C.E. 1995, pp. 143 – 144.

seres naturales se desarrollen? Ello puede parecer simple, pero después de Platón se seguía aceptando la dualidad entre ser y no-ser, es decir, entre lo que permanece y lo que pasa, lo que fluye.

Para Platón sólo existe lo que permanece, lo inalterable, lo que no se corrompe: las Ideas, mientras que las cosas del mundo son meras copias, degradaciones del original; este mundo que percibimos con los sentidos y lo que está sometido al devenir no es verdadero, no tiene ser, es una sombra del verdadero, es falso, porque pasa, porque fluye. Ante esta problemática del movimiento antes de Platón, ya Parménides había negado la existencia del movimiento para afirmar sólo la existencia inmutable del ser: “Parménides y Meliso niegan la generación y la destrucción, a raíz de considerar al universo inmóvil”⁵³

Si bien Platón conservó en su filosofía tanto el ámbito del devenir y el del ser, esos ámbitos se hallan separados, mientras que en Aristóteles esos dos ámbitos se encuentran imbricados y son inmanentes, así las cosas están constituidas de materia y forma –en ello quizás todavía se vea una dualidad–, la diferencia respecto de Platón estaría en que materia y forma se hallan profundamente entrelazadas, ahora no se trata de decir simplemente que las ideas participan a las cosas de su perfección –como en el caso de Platón–, sino de explicar cómo es que la forma actualiza y contribuye a desarrollar la estructura de la materia, y es que antes de Aristóteles sólo existía lo que era (las Ideas) y lo que no era (el cambio, el devenir), es decir “el ser” y el “no-ser”,

⁵³ Eggers, Lan, Conrado, et. al. *op.cit.*, p. 431.

pero no había un término intermedio entre el “no-ser” y el “ser”, un término que significara “convertirse en “ o “llegar a ser” y que ligara el “no-ser” al “ser” y que además existiera en la inmanencia. Hay que recordar que existía el orden del ser (las ideas), pero éstas estaban ubicadas en un mundo trascendente; Aristóteles se abocará al problema del movimiento y con ello al del conocimiento, un ejemplo sencillo que nos da Aristóteles es: “Se habla, sin embargo, de dos maneras (del devenir) a partir de lo opuesto que no permanece: tanto “ a partir de esto llega a ser esto” como también “esto llega a ser esto”; en efecto, el hombre culto llega a serlo a partir de ser inculto, como también el hombre inculto llega a ser culto”.⁵⁴

Para explicar esto Aristóteles nos dice que la forma se encontraría como una causa, pero como una causa que se halla al final del proceso y esa finalidad sería la función que habrían de adquirir los seres una vez desarrollados; mientras que la materia estaría en potencia, pero su finalidad sería llegar a adquirir la actualidad de la forma; se puede dar un ejemplo breve y simple, pero que esclarece esto: se puede considerar que las formas son como los planos acabados de una casa que aún esta por construirse mientras que la materia de la construcción tendrá que seguir el orden dado por los planos para llegar a estar algún día en acto, es decir, llegar a cumplir la función para la que fue hecha, pero mientras la casa todavía no se construya, la materia se encuentra en potencia, existe la posibilidad de que se construya, de “llegar a ser” o “convertirse en “, pero en los seres naturales esa actualidad sólo se lograría a través del acto y la potencia, a la materia le correspondería estar

⁵⁴ Aristóteles, *Física*, México, D.F., UNAM, 2005, (I, 25)

en potencia, es decir, la posibilidad de adquirir una forma y llegar a estar en acto; para Aristóteles el crecimiento y el desarrollo de los seres sería un proceso en el que se hayan implicados materia y forma, acto y potencia.

Pero el problema epistemológico ahora sería ¿cómo es que podemos aprehender la forma de las cosas?, ¿Por medio de los sentidos? No, porque los sentidos sólo perciben lo que pasa, el devenir; Aristóteles nos dice que hay un intelecto activo y uno pasivo, y que este último es el que capta la materia de las cosas, mientras que el intelecto activo puede captar la forma de las cosas aunque ésta no sea visible. “En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce”.⁵⁵

Para Aristóteles conocer no es partir del sujeto, pues la verdad se encuentra en el mundo mismo, en las formas que puede captar el intelecto.⁵⁶ Conocer es entrar en una correspondencia con una realidad externa al ser humano. “El conocimiento, definido en su carácter más elemental, era aquella famosa y trivial *adaequatio rei et intellectus*, es decir, una asimilación entre el pensar y el ser”.⁵⁷

⁵⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, 424 a.

⁵⁶ Puede pensarse que para Aristóteles el intelecto activo es el fundamento del saber, ello no es así, porque el intelecto activo en Aristóteles sólo sirve para acceder al conocimiento, pero éste se encuentra en las esencias no en el intelecto.

⁵⁷ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, p. 99.

Aristóteles para explicar esto con mayor precisión nos dice que conocer es conocer las causas de las cosas, refiriéndose a los seres que son por naturaleza, nos dice que éstos tienen cuatro causas.

Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el origen del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento).⁵⁸

Considera que un animal o una planta pueden ser explicados y conocidos a partir de estas causas, por ejemplo, un animal tiene una causa material dada por la hembra, y una causa formal dada por el padre, la forma tendría que configurar la materia y darle la forma preestablecida, pero para llegar a esa forma se tendría que dar un proceso de crecimiento y éste tendría que estar orientado por la causa final, la cual depende a su vez de la causa formal, mientras que la causa eficiente estaría en ambos progenitores.

Santo Tomás de Aquino sostiene al igual que Aristóteles una posición realista respecto al conocimiento, para que el hombre pueda conocer tiene que acercarse a la esencia de las cosas, la cual se encuentra fuera de su intelecto, ello no implica un empirismo en sentido moderno, el cual sólo necesita recibir hechos individuales mientras que para Aristóteles se captan esencias, entender la realidad es acercarse a las cosas por medio de los principios que la mente

⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2003, 983a.

posee –pero que ha sacado de la experiencia– y extraer por abstracción su esencia.

De manera similar para el aquinate hay un intelecto agente y un intelecto posible, al primero le corresponde captar la existencia individual y concreta de las cosas mientras que al intelecto posible le corresponde llegar a la esencia de las cosas, pues es en ella donde reside su inteligibilidad, el intelecto posible realiza esta acción sin tomar en cuenta lo individual o singular de la cosa, es decir, considerando sólo lo universal. “Es, pues, necesario decir que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales, abstrayendo de las imágenes, y por medio de las materiales así consideradas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales”.⁵⁹ Es decir, de las esencias.

Como se puede apreciar, la teoría del conocimiento del aquinate depende en demasía de los conceptos aristotélicos, pues parece sustituir los conceptos materia y forma por los de existencia y esencia, así como los de intelecto pasivo y activo, por los de intelecto agente e intelecto posible. Santo Tomás de Aquino considera que la mente para conocer tiene que acercarse a la esencia de las cosas, la mente es pasiva ante el conocimiento, sostiene la verdad como correspondencia entre el pensamiento y realidad.

La mente no juega el papel de núcleo del que ha de depender el conocimiento al modo moderno, el conocimiento siempre se encuentra en la realidad extra mental, las esencias son algo real y exterior a la mente, aunque

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica (selección)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943, p. 93.

la mente no es totalmente pasiva, se puede decir que es esencialmente pasiva, pues no juega un papel activo en el proceso del conocimiento como sucede con el sujeto cartesiano, por ello afirmaba: “Ciencia es el resultado de la unión del esciente con la cosa conocida. Pero a la cosa conocida, en cuanto conocida, no se une al esciente sino mediante las especies universales”⁶⁰

En conclusión, la postura epistemológica del aquinate es el realismo, pues a pesar de aceptar que la mente organiza la realidad que percibe, no es el polo determinante en el proceso del conocimiento. No obstante, hay que matizar, ello no quiere decir que la mente sea totalmente pasiva, pues organiza la realidad que percibe, por medio del intelecto agente percibe la realidad en devenir a través de los sentidos y la organiza por medio de los sentidos internos: sentido común, imaginación y la cogitativa, antes de que las cosas sean consideradas por el intelecto como esencias, es decir, como universales; no obstante los sentidos internos estructuran la realidad dada pero no la modifican, por ello se considera a la mente como esencialmente pasiva.⁶¹

Santo Tomas de Aquino considera que el hombre es un ser psicofísico en donde alma y cuerpo se hallan compenetrados. “Será preciso, pues, decir que no hay en el hombre otra alguna forma sustancial, sino sola el alma intelectual, la cual tal como contiene virtualmente el alma sensitiva y la vegetativa (...).⁶²

⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Vol. I Madrid, B.A.C., 1967, p. 575.

⁶¹ Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, D.F., UNAM, 2000.

⁶² Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica (selección)*, p. 85.

En conclusión, el alma humana es un principio vital de auto movimiento, pero sólo puede ser entendida cuando está ligada a un cuerpo, ésta tiene las capacidades orgánicas como la nutrición, el desarrollo y la generación, tiene funciones apetitivas, pero también posee funciones cognitivas que le permiten conocer la realidad a partir de sus sentidos externos y de sus sentidos internos, de ahí que Santo Tomás a través de la idea del intelecto agente y del intelecto posible *le atribuya al ser humano la posibilidad de conocer*; no obstante lo que es importante señalar es que en Santo Tomás el conocimiento encuentra su posibilidad en *la realidad extra-mental* de las esencias, y no en la mente humana, la cual es esencialmente pasiva, cosa diferente ocurrirá con el planteamiento posterior de Descartes.

1.3 Sujeto y conocimiento en Descartes

Durante la Edad Media –época que antecede a Descartes y en la que estuvo basada su educación escolástica–, la manera de entender el mundo estaba dominada por el pensamiento aristotélico que se hallaba presente en la Escolástica, como nos dice Turró⁶³, de manera que los conceptos usados fundamentalmente para ello eran los de materia y forma, se concebía que las cosas eran poseedoras de esas dos características, donde la materia informe era ordenada por la forma, de modo que el mundo estaba construido de cualidades pertenecientes a las cosas mismas, independientemente del alma humana –el realismo moderado de Aristóteles había sido retomado por Santo Tomás–; como ejemplo de ello se puede decir que si una piedra caía al suelo

⁶³ Turró, Salvio, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

después de haber sido arrojada al aire, ello se debía a que la piedra poseía en sí misma la cualidad de la pesadez.

No obstante, en el Renacimiento se alzó una polémica contra el aristotelismo escolástico –disputa que se dio dentro del mismo cristianismo– para tratar de relativizar el pensamiento de sus distintas fracciones (místicos contra tomistas). Una obra que entonces tuvo mucho auge y sirvió para ello fue la obra del escéptico Pirrón⁶⁴ que recupera alguna vez Sexto Empírico⁶⁵, y que tuvo gran importancia al final de la Edad Media –pues servía como punto de apoyo para cuestionar al catolicismo desde fuera, o en sus polémicas internas–, y que desembocó, a fin de cuentas, en el escepticismo de aquella época.

Esa defensa de la doctrina de Sexto representaba el último y más radical golpe del Renacimiento a la Filosofía Escolástica. Con su ataque frontal a los fundamentos de la Metafísica, el pirronismo abría definitivamente el que iba a ser el problema fundamental de la Filosofía Moderna; problema que alcanzaría sus formulaciones más brillantes con Hume y Kant.⁶⁶

Y es que el relativismo al que llevó el escepticismo en el Renacimiento fue lo que ocasionó que la filosofía buscara un nuevo fundamento para el conocimiento, y ello fue algo que vivió el propio Descartes. Pero hay que tener en cuenta que el escepticismo del Renacimiento debatía en los mismos términos que lo hacía el aristotelismo escolástico, el pensamiento escéptico trataba de relativizar y no de negar las cualidades de las cosas que la escolástica defendía, por ejemplo, si el aristotelismo apoyaba la idea de que la pesadez de la piedra se encontraba en la propia piedra, el escéptico diría que

⁶⁴ Pirrón nació en Élida (en el Peloponeso) entre los años 365 – 360 a. C.

⁶⁵ Gallego Cao, A y T. Muñoz Diego, “Introducción” en *Esbozos pirrónicos*, Barcelona, Gredos, 2002.

⁶⁶ Gallego Cao, A y T. Muñoz Diego “Introducción” en *op.cit.*, p. XI.

si bien la piedra posee la propiedad de la pesadez, “la pesadez misma” era relativa a la persona o a otros objetos más ligeros o más pesados, pues una piedra podría ser pesada para una persona, mientras que para otra sería ligera, haciendo así referencia a la relatividad de las propiedades de las cosas; también el pensamiento escéptico hacía referencia a las diferencias que hay entre los órganos de los sentidos de los distintos cuerpos, para relativizar también dichas cualidades.

Cada una de las cosas sensibles que nos son manifiestas parece ofrecerse bajo diversos aspectos; por ejemplo, la manzana aparece como lisa, fragante, dulce y amarilla. Pues bien, no está claro si en realidad tiene sólo esas cualidades o si existe una única cualidad que se manifiesta de diversas formas según la diferente estructura de los sentidos o si tiene incluso más cualidades de las que aparecen, aunque algunas de ellas no se nos ofrezcan a nosotros.⁶⁷

El escepticismo al tratar de relativizar el conocimiento lo hacía apelando también a las cualidades inherentes a las cosas, o tratando de mostrar que dichas cualidades eran captadas de manera distinta por los hombres, debido a la diferencia estructural de los órganos con los que se percibían dichas propiedades.

Pero aún fueron más allá, pues, como la inteligencia se ha de hallar en alguna parte del cuerpo, pensaron que los humores que hay en dicho órgano – sea cual fuere– han de crear una interferencia a la inteligencia y así sería imposible afirmar tajantemente tal o cual propiedad de los entes, pues los distintos hombres, sean sanos o enfermos, al tener diferentes humores o estructuras corporales en el órgano físico donde se ubica la inteligencia, no

⁶⁷ Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2002, Libro I, 94.

serían capaces de captar la misma realidad, es decir, las mismas cualidades, aunque la cualidad se halle presente, pues las cualidades mismas no eran puestas en cuestión.

De modo que debido a las interferencias de los sentidos no perciben los objetos exteriores exactamente tal como son.

Pero tampoco la inteligencia. Ante todo, porque sus guías –los sentidos– se engañan. Pero también ella añade probablemente alguna interferencia específica a lo que se le trasmite por los sentidos, pues en torno a cada uno de los sitios en los que los dogmáticos opinan que está la mente –en el cerebro, en el corazón o en cualquiera que sea la parte del animal en que se desee situar– observamos que se dan ciertos humores.⁶⁸

En el pensamiento escéptico no había una división tajante entre la inteligencia y el cuerpo, como sucederá posteriormente con Descartes, ni tampoco buscaba negar las propiedades de las cosas que proponía el aristotelismo escolástico, sino solamente relativizar dichas propiedades. Descartes por su parte, y para contestar a ese relativismo en el que se hundía su época, propondrá otra manera de entender al mundo y de fundamentarlo, pues negará las propiedades inherentes a las cosas –dejando a un lado ese debate entre las cualidades de las cosas– y explicará la realidad a partir de su matematización como veremos más adelante, a la vez que para explicar la realidad separará tajantemente alma y cuerpo, propiedades secundarias y propiedades primarias.

Si bien los argumentos del escepticismo presentes en su época debatían las pruebas empíricas del aristotelismo, apelando a la diferencia de los órganos de los sentidos que existen entre los hombres que los poseen, Descartes

⁶⁸ *Ibíd.*, Libro I, 127, 128.

dejará de lado esos términos (las propiedades objetivas de las cosas: las esencias) en los que se hallaba la discusión y apelará a la matemática y al sujeto puro, depurado por la duda, es decir, al pensamiento sin mezcla de nada corporal que entorpezca su facultad de conocer, negando así la terminología que usaba tanto el aristotelismo escolástico como el escepticismo renacentista, lo que a la larga derivará en una nueva concepción del mundo.

Prueba de ello se encuentra en las *Meditaciones Metafísicas*, en donde afirma que las propiedades de un trozo de cera no son algo claro y distinto para poder conocerla, y si apela a sus propiedades tales como su color, sonido, olor y textura, ello es secundario, pues si le aplica un poco de fuego ésta se transforma y con ello adquiere otra consistencia, otro color y su olor desaparece, las propiedades de la cera desaparecen.

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena; no ha perdido aún la dulzura de la miel que guardaba; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color, su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se la golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente, un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma cera después de tales cambios? Hay que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece.⁶⁹

⁶⁹ Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 160 – 161.

Descartes piensa que él no puede entender lo que es la cera apelando a sus propiedades efímeras, sino que ésta sólo puede ser comprendida si es considerada como una cosa extensa, como algo cuantificable de manera matemática; así, las cualidades antes enumeradas pasan a segundo plano, la cera puede ser entendida de mejor manera si se la considera simplemente como un cuerpo, independientemente de su sonido, color, textura u olor, por ello sus características son consideradas como cualidades secundarias que no nos dicen nada de la cera, mientras que su extensión es su cualidad primaria que es susceptible de ser matematizada y presentar a la cera de manera clara y distinta.

Pero, en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; puesta que es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento sólo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento [...].⁷⁰

Con ello está dejando de entender a la naturaleza a partir de sus cualidades, para el aristotelismo escolástico la naturaleza es entendida de esta manera, pero cuando esas cualidades dejan de ser válidas para Descartes, renuncia a entender a la naturaleza a partir de las “cualidades intrínsecas” de las cosas mismas, la naturaleza se convierte en un mero objeto extenso.

La duda cartesiana expresada en las *Meditaciones Metafísicas* se propone precisamente eso, ser radical y no asumir nada si no es claro y distinto al espíritu, Descartes afirma que va a negar toda la enseñanza que ha recibido;

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 163.

pero entonces, si para Descartes toda su educación filosófica y científica no es válida, ¿cuál será el punto del que partirá para dar un sentido a su pensamiento, si el pensamiento mismo se encuentra cambiando y jugando, tironeado de un lado para otro sin poder fijarse en nada verdadero? Descartes parece pretender llegar a una verdad en medio de la tormenta irrefrenable del pensar.

Descartes comienza en las *Meditaciones Metafísicas* dudando del mundo exterior, del cual nos dice puede acaso confundirse con un sueño, pues le ha sucedido que a veces se ha encontrado soñando y se ha visto imposibilitado para distinguir lo verdadero de lo falso; por lo pronto, no puede decidirse si se encuentra soñando o despierto, sin embargo, prosigue su reflexión y afirma que tampoco puede estar seguro de sí tiene un cuerpo, incluso presupone un genio maligno que lo engaña.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y sueños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio.⁷¹

En su duda radical llega a plantearse la locura de imaginar que a lo mejor hay un genio maligno que le induce a error, porque le pone delante de sus ojos cosas que no existen, luego entonces, ¿cómo podrá estar seguro de

⁷¹ *Ibíd.*, p. 152.

su saber?, ¿Cuál será el fundamento del que partirá, si ha dudado de todo, aún de su cuerpo?

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesitaba, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.⁷²

En la duda misma, Descartes encuentra la respuesta, pues afirma que puede dudar de todo menos de que duda, con lo cual parece encontrar en el flujo irrefrenable de su pensar un punto que no puede ser puesto en duda, Descartes nota que la apariencia cambiante del pensamiento tiene una base en la cual se asienta y ese es el sujeto, es decir, una sustancia que permanece in-cambiante a través del proceso del pensar y que es la que genera el pensar, de esa manera Descartes ha introducido la categoría de sustancia de la metafísica aristotélica, que él conocía a través del pensamiento de corte tomista.

Como yo, Descartes, que ha dudado de todo, no me he acordado de poner en duda la verdad de las categorías antiguas y, en especial, la noción clásica del ser –que es su noción ingenua–, necesito hacer un razonamiento, un entimema: es forzoso admitir una realidad latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es. A esa realidad latente la llamo yo; ese mi yo real no lo veo, no me es evidente –por eso necesito llegar a él por una conclusión, bien de tipo inmediato, por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un «luego». «Pienso, luego existo», *je pense, donc je suis*. Pero ¿Quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El yo no es pensamiento,

⁷² Descartes René, “Discurso del método” en *op.cit.*, pp. 95 – 96.

sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega. Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa.⁷³

Descartes hace depender el pensar de una instancia que no puede ser objeto de experiencia, sino que la infiere a partir de la categoría de sujeto, es decir, una sustancia que fundamenta el pensar.⁷⁴

La pregunta se justifica porque hasta el comienzo de la metafísica moderna con Descartes, e incluso dentro de esa metafísica misma, *todo ente*, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum*. *Sub-iectum* es la traducción e interpretación latina del ὑπο-κείμενον griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el «yo» humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto».⁷⁵

Ello no quiere decir que Descartes afirme que el hombre simplemente piense, pues para él la palabra *cogitare* no significa simplemente pensar, ya que así el pensamiento no puede adquirir el estatuto de fundamento y permanece como mera apariencia, sino que para Descartes, como nos explica Heidegger, *cogitare* debe de entenderse como: tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, es decir: re-presentar.

En importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere* (per-capio): tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [Sich-zu-stellen] en el modo de poner ante sí [Vor-sich-stellen], del «re-presentar» [Vor-stellen]. Si

⁷³ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, pp. 195 – 196.

⁷⁴ La noción de entidad o sustancia en el pensamiento aristotélico puede encontrarse en *Categorías* 5. Descartes aplica esta noción para fundamentar el pensamiento aunque nunca hace referencia a Aristóteles, *Tratados de lógica, (Órganon) I*, Madrid, Gredos, 2008.

⁷⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 119.

comprendemos *cogitare* como re-presentar en ese sentido literal, nos acercamos ya más al concepto cartesiano de *cogitatio* y *perceptio*.⁷⁶

Para Descartes, el intelecto no simplemente es algo que se deje impresionar o marcar, por así decirlo, por las cosas del mundo, el intelecto era el que tenía que adecuarse a las cosas, ya sea a las Ideas (Platón) o entidades (Aristóteles), Ideas de dios (San Agustín) o esencias (Santo Tomás) para poder conocer, sino que ahora el intelecto mismo es el que ha de regir las cosas, cobra independencia, Descartes descubre que el sujeto parece ser un elemento que se mantiene activo en el proceso de conocimiento. “*Sum res cogitans* no quiere decir, pues: soy una cosa que está equipada con la propiedad de pensar, sino: soy un ente cuyo modo de *ser* consiste en el representar, de modo tal que ese re-presentar pone también en la representatividad al re-presentante mismo”.⁷⁷

Para Descartes, el “yo” o “sujeto” es algo que tiene la capacidad de re-presentarse el mundo, *el sujeto toma posesión del mundo a través de su intelecto, se apodera de él*, y no sólo como sucedía en la filosofía antigua, donde el hombre suponía que lo primordial del conocimiento se hallaba más allá del ser humano, y donde el ser humano era un mero receptor de ese conocimiento.

Lo que nos viene a decir Descartes es algo totalmente distinto, para él el ser humano no se reduce a ser el recipiente o destinatario del conocimiento, sino que en cuanto sujeto el hombre es capaz de representarse el mundo, a

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 126.

⁷⁷ Heidegger, Martin, *op.cit.*, p. 136.

diferencia del alma platónica y cristiana en donde el intelecto del ser humano era como una cera pasiva que para conocer solamente tenía que dejarse impresionar por la Idea o la forma, mientras que para Descartes el ser humano se convierte en sujeto de conocimiento, porque ahora el ser humano no se deja impresionar de manera pasiva por la realidad extra mental, sino que desde su realidad intra mental es capaz de imponerles una forma (ideas innatas).⁷⁸

Obviamente con esta perspectiva antropocéntrica todas las cuestiones o conceptos fundamentales, los trascendentales, las propiedades del ser en cuanto ser, cambian de sentido y se convierten en propiedades del sujeto en cuanto sujeto, o en las condiciones de posibilidad (de conocer, actuar) del sujeto: la verdad se convierte en certeza; el ser en objeto; la bondad es entendida como bien común; la naturaleza como lo dominado o a dominar, ya que el hombre se define como el “señor y dominador de la naturaleza” (Descartes)⁷⁹

Descartes ha descubierto que el ser humano no sólo se enfrenta a la realidad de modo neutral, sino que hay un sujeto que es capaz de *representarse* la realidad, de ponerla ante sí como un juez, de dotarla de realidad; de ahora en adelante la relación que se dará en el conocimiento será la de sujeto-objeto, donde el segundo adquiere su realidad, no a partir de sí mismo, sino del juicio que emita el sujeto acerca de él, de ahora en adelante sólo será objetivo aquello que parta del sujeto, aquel sujeto depurado por la duda. Descartes convirtió a la naturaleza en mero objeto extenso, pues pensó que no se puede conocer de manera clara y distinta a los objetos externos, que no se puede tener la certeza de que la realidad extra-mental posee cualidades, pero lo que el hombre sí puede conocer, a lo que sí tiene acceso, es a su

⁷⁸ En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes nos dice que distingue tres tipos de ideas: adventicias, facticias e innatas, las primeras las ha recibido por medio de los sentidos, las segundas son una combinación de las primeras y las últimas se encuentran en la mente sin que sea necesaria ninguna experiencia, por ejemplo la idea de dios.

⁷⁹ Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós editores, 1998, p. 154.

propia mente, es decir, a su “yo” antes que a cualquier objeto externo, incluido su propio cuerpo, y desde ese “yo”, desde el “sujeto”, la realidad se convierte en *res extensa*, en materia sin cualidades.⁸⁰

Esta visión tan diferente del conocimiento y del cosmos significa que el dualismo de Descartes entre el alma y el cuerpo es notablemente diferente del de Platón. Para éste yo realizo mi verdadera naturaleza como alma supersensible cuando me vuelvo a las cosas supersensibles, eternas e inmutables. Ese volverme indudablemente abarca el ver y comprender las cosas que me rodean como partícipes de las Ideas que les propician el ser.⁸¹

Pero ¿qué consecuencias tiene el pensar de Descartes? En primer lugar, un giro antropocéntrico, pues antes había una concepción ontológica de la realidad, dentro del mundo griego el fundamento del mundo se encontraba en un más allá, fuera del hombre; en el pensamiento cristiano de San Agustín y Santo Tomás sucede lo mismo, el fundamento del mundo se encuentra en dios o en las esencias; tanto en el pensamiento griego como en el cristiano, el ser humano encontraba su lugar en el mundo a partir de las jerarquías derivadas de sus concepciones metafísicas.

Si la época clásica tuvo como actitud característica la admiración, la apertura confiada del hombre hacia fuera, considerando el universo como inalcanzable y bello, ordenado, como “cosmos”, que el hombre podía y tenía que conocer, y se sentía atraído a investigarlo; la época moderna, en cambio, caracterizada por la duda, por la sospecha, por la desconfianza: desconfianza del bagaje científico recibido, desconfianza de los sentidos que pueden ver torcido lo que es recto.⁸²

⁸⁰ Jaime Labastida nos dice que Descartes inaugura un nuevo concepto de sustancia al referirse a la *res extensa*, pues en esta no se pueden separar sus atributos: altura, anchura y profundidad, como sucede con la sustancia aristotélica la cual si es separable de sus atributos. *El edificio de la razón, El sujeto científico*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

⁸¹ Taylor, Charles, *op.cit.*, p. 161.

⁸² Amengual, Gabriel, *op.cit.*, p. 156.

En la antigüedad, el hombre tenía que seguir las pautas de ese orden y perfección que lo superaban, para así conocer y guiar su vida de manera correcta, para ello podía seguir el camino de la filosofía o el de la fe; pero en ambos tipos de pensamiento se concebía que el ser humano era dependiente de un orden trascendente. Pero ¿qué pasa en el caso de Descartes? En él también se encuentra la presencia de dios, que por su bondad le da la garantía al sujeto de que el mundo existe y de que no es engañado por un genio maligno.

Pero entonces, ¿cómo comprender el pensamiento de Descartes?, por una parte parece estar interesado en demostrar la existencia de dios, la existencia de su alma y su inmortalidad, pero, entonces ¿por qué en las *Meditaciones Metafísicas* primero se postula la existencia de su “yo” y sólo después se preocupa de demostrar la existencia de dios? Esto quizá ya delata cierta ambigüedad que existe en el pensamiento cartesiano, pues aparece la idea de que el yo es una sustancia en el segundo capítulo y la prueba de la existencia de dios hasta el tercero.

Como nos dice Silvia Magnavacca, para que Descartes haya podido exacerbar al sujeto, primero se hizo preciso que el hombre ocupara el centro de la reflexión y ello fue algo que antecedió históricamente al cartesio, pues desde el Renacimiento, Pico de la Mirandola había iniciado su reflexión acerca del mundo, del hombre y de dios y lo había hecho partiendo del hombre, debido a la primacía que tenía éste por poseer libre albedrío, el mirandolano ya no parte de dios en su estudio de la realidad, se puede decir que el terreno estaba

preparado para el pensamiento de Descartes; no obstante, hay que afirmar que en Pico de la Mirandola el hombre no había obtenido el status de sujeto que Descartes le brinda.

Esto es lo que hace del Humanismo renacentista un momento *per se* en la historia de la filosofía: para llegar al *ego cogito* cartesiano con y desde el que las cosas son, era necesario que antes el yo se autoconstituyera, es decir que el hombre recuperara el centro del escenario en la reflexión filosófica. Pero lo fundamental fue que precisamente desde esa centralidad la reflexión se proyectó hacia distintos ángulos, aun hacia lo supremo, aun hacia Dios. De esta manera el hombre ya no se piensa a partir de un Dios creador, sino que él es pensado desde el hombre. Y con él también el mundo.⁸³

En Descartes se puede ver la ambigüedad de un pensamiento que por una parte intenta demostrar la existencia de dios y la inmortalidad del alma; pero se nota ya el desequilibrio que ha causado el pensamiento renacentista en Descartes, mientras en la Edad Media cualquier reflexión que se hiciera acerca del mundo necesariamente tenía que partir de dios, en la época en que vivió Descartes esa relación ya se había alterado, en su reflexión ya no parte de éste para explicar al mundo y al hombre, y aunque dios evidentemente sigue siendo el que da sentido y realidad a la reflexión de Descartes, el tema del “yo”, del “sujeto” se muestra de manera sugestiva y fascinante, como fundamento.

La obra de Descartes se convirtió en el símbolo del nuevo «culto a la Razón» que caracterizaría a una buena parte de la Filosofía Moderna, lo que no deja de resultar paradójico si se leen las *Meditaciones*, cuyo objetivo último declarado es dotar de una base sólida a la Metafísica medieval y garantizar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En realidad, el valor de esa obra no reside en sus objetivos, sino en el nuevo tipo de verdades que Descartes –sin ser consciente de ello– introducía en la filosofía.⁸⁴

⁸³ Magnavacca, Silvia, “Del microcosmos al macrocosmos: un nuevo paradigma en Pico de la Mirandola” en *La filosofía Medieval*, Bertelloni Francisco y Burlado Giannina, Madrid, Trotta, 2002, p. 320.

⁸⁴ Gallego Cao, A y T. Muñoz Diego, “Introducción” en *op.cit.*, p. XIV.

En el pensamiento de Descartes se dan ciertas peculiaridades, pues por una parte concibe al ser humano como integrado de cuerpo y alma, sin embargo, el cuerpo es concebido como *res extensa*, parece así que se afirma un materialismo absoluto, no es así, pues Descartes también afirma la existencia de dios y del alma.⁸⁵

A pesar de que él concibe al cuerpo humano como un mero mecanismo, también encuentra en el alma un principio que es ajeno al mecanicismo y al materialismo, de ahí su intento de probar la existencia de dios y así dejar abierta la posibilidad de la inmortalidad del alma; para él el alma no es principio de vida como en Platón, ésta abandona el cuerpo cuando el mecanismo de éste deja de funcionar.

Además, Descartes ya había igualado los cuerpos con las máquinas. Sin embargo, parece claro que el hecho de afirmar la naturaleza mecánica del mundo y de los cuerpos no implica que se asuma el materialismo en absoluto. Descartes, cuando afirma el carácter mecánico de la materia, no sostiene de ninguna manera que el espíritu tenga una procedencia material, sino que tienen un origen radicalmente diferente: materia y espíritu, la primera de naturaleza mecánica, están en el mismo universo aunque sean totalmente extrañas entre sí. Esta dualidad irreconciliable es propia sólo del hombre en el universo, pues los demás seres son sólo

⁸⁵ Es importante señalar que a pesar de que Descartes sigue usando el término alma, lo hace en un sentido muy distinto al que usaron Platón, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, para estos el alma estaba integrada por distintas partes que la unían al cuerpo y hacían de ella principio vital, ellos hablaban de una parte apetitiva, fogosa e intelectual o bien una parte vegetativa, sensitiva e intelectual, pero el alma era una a pesar de tener distintas “potencias”, no obstante, lo que cabe resaltar es que el término alma hacía referencia a un ser psicofísico, pero a partir de Descartes el entenderá el alma esencialmente como espíritu o como mente y con estos términos intentará introducir una diferencia respecto de la tradición platónica, ya que separará tajantemente, cuerpo y alma o de manera más precisa cuerpo y mente en su intento por fundar el conocimiento en un sujeto puro, el alma cartesiana o más precisamente al sujeto del que nos habla Descartes ya no es principio vital, el cuerpo es *res extensa* y por ello puede ser entendido como mero mecanismo, como nos dice Elena Nájera Pérez: “Por ello, volviendo al término *alma*, se hace necesario *corregir epistemológicamente* su significado depurándolo de toda connotación somática y reservándolo exclusivamente para lo cognitivo. Es más con el fin de evitar malentendidos Descartes pretende reemplazarlo por el de *espíritu o mente* (...) que si denota con propiedad la identidad estrictamente intelectual del ego”. *Del alma fuerte al superhombre, Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Universidad de Valencia, 2002, p. 180.

cuerpos y nada más que cuerpos, mientras que en el hombre, al cuerpo está adherida una inteligencia de forma misteriosa.⁸⁶

En Descartes se encuentra el anhelo de probar la existencia de dios, que asegure que el sujeto no sea engañado respecto a la realidad y dejar abierta la posibilidad de la inmortalidad del alma, con todo, ya no inicia sus investigaciones a partir de dios, comienza desde el sujeto. El pensamiento de Descartes parece ser clave para entender los posteriores desarrollos que tendrá su filosofía. La Mettrie, por ejemplo, dejará de lado la existencia del alma y de dios y afirmará un materialismo absoluto.

El cambio que introduce Descartes es radical respecto de Platón, pues mientras que para éste el alma para conocer tenía que alzar su “mirada intelectual” al mundo de las Ideas, el alma en Descartes tiene que partir de sí misma, de las ideas innatas que se hayan en su interior, mientras que el alma platónica era racional debido a que participaba de la racionalidad cósmica, el sujeto cartesiano se ha apropiado de esa razón y la ha colocado dentro de sí.⁸⁷

⁸⁶ Izquierdo, Agustín, “Prólogo” en *El hombre máquina* de Julien Offroy de La Mettrie, Madrid, Valdemar, 2000, p. 17.

⁸⁷ Como hemos podido ver hasta aquí se han usado los términos alma y sujeto, se ha usado el primero cuando hablamos de Platón, San Agustín y Santo Tomás y se ha usado también para hablar del alma en Descartes, no obstante, ya se precisa la diferencia entre el alma platónica y el alma cartesiana, así como la reducción de esta última a la mente, es decir, se puede usar el término alma tanto para el pensamiento antiguo como para el cartesiano, siempre y cuando se hagan las aclaraciones pertinentes, pero lo mismo sucede con el término sujeto, pues generalmente encontramos este término en los escritos que se refieren a Descartes, sin embargo, el término sujeto puede ser aplicado por igual al pensamiento de Platón o al de Descartes, la única diferencia que hay que hacer es que el sujeto platónico: el alma o yo, no es una sustancia, y el sujeto cartesiano si lo es, hay que distinguir el alma-sujeto (Platón) del alma-sustancia (Descartes). ”Por ejemplo, cuando movemos las manos para manipular algo, ¿qué hacemos? Pues bien, tenemos las manos y además a quien las utiliza: el elemento, el sujeto que se vale de ellas. Cuando miramos algo, ¿qué hacemos? Nos valemos de los ojos, es decir que hay un elemento que se sirve de ellos. De una manera general, cuando el cuerpo hace algo es porque hay un elemento que lo utiliza. Pero ¿cuál es ese elemento que utiliza el cuerpo? Desde luego, no es el cuerpo mismo: el cuerpo no puede servirse de sí mismo. ¿Diremos, entonces, que quien se vale del cuerpo es el hombre, el hombre entendido como un compuesto de alma y cuerpo? Indudablemente no. Puesto que, aun a título de simple componente, aun si suponemos que está junto al alma, el cuerpo no puede ser, ni siquiera en concepto de adyuvante, lo que se vale del cuerpo.

Para Platón vivir racionalmente significaba entrar en consonancia con una realidad externa y no importaba lo que sucediera al interior del alma, sino su conexión con un orden superior; mientras que el alma cartesiana tiene que buscar en ella misma el conocimiento, de ahí la importancia que Descartes le da al método, pues una vez que se reconoce que el sujeto es capaz de representación, el sujeto mismo tiene que estar capacitado de decidir sobre la certeza de sus representaciones, sin buscar apoyo en una referencia externa; así pues, aunque dios se encuentra en el pensamiento de Descartes, el sujeto es el que tendrá que decidir lo que es verdadero o falso, dios queda en un segundo plano.

Cuando el Cartesio intenta la formulación del *cogito* como equivalente del “alma”, lo hace en parte en un sentido tradicional, pero en parte también en un sentido moderno. Lo tradicional equivaldría aquí a todo aquello que el *cogito* posee de idéntico con el “alma” al modo cristiano y que garantiza, según expresión que se nos da en las *Meditaciones*, SU INMORTALIDAD. Pero la característica moderna estriba en la radical inversión del principio; el *cogito* es punto de partida científico no instancia religiosa y en él tenemos que encontrar los nódulos necesarios del conocimiento verdadero.⁸⁸

Platón, San Agustín y Santo Tomás tienen la intención explícita de afirmar la inmortalidad del alma, mientras que Descartes sólo deja abierta la posibilidad al separar tajantemente alma y cuerpo; pero como ya se aclaró Descartes esta entendiendo por alma algo distinto, para él ya no hay una unidad psicofísica entre alma y cuerpo, ya no hace referencia al alma como aquella que posee una parte sensitiva, fogosa o nutritiva, él reduce el alma a su

Por lo tanto, ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos, y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma, y no puede ser más que el alma. Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo. (...) Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción, el alma en cuanto se vale (del) cuerpo, de los órganos (del) cuerpo, de sus instrumentos etcétera”. Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México, D.F., F.C.E., 2006, p 69 – 70.

⁸⁸ Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, México., D.F., Siglo XXI, 1979, p. 157.

parte intelectual, para Descartes el alma es esencialmente la mente, en el hay una separación tajante entre cuerpo y alma o mejor dicho entre cuerpo y mente, y si bien en Descartes el alma posee como característica similar con el alma platónica y cristiana la *unidad*; en Descartes queda afirmada únicamente la unidad de la mente, el alma cartesiana ya no es principio de vida.

A diferencia del alma cartesiana, el alma platónica para conocer y actuar tenía que recurrir a una instancia externa a ella (el mundo de las Ideas y la Idea de Bien); cuando Descartes la convierte en sujeto, el ser humano tiene que buscar dentro de sí la manera de conocer y actuar, la fuente moral que antes se encontraba fuera del hombre ahora ha sido colocada en el sujeto y aunque Descartes no escribió una obra moral, pretendía escribirla y que ponía toda su confianza en que una moral basada en el método sería perfecta e incuestionable.⁸⁹

La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real. Respecto a Platón y respecto a Agustín produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros, o al menos en modo alguno de la misma manera. Se ha interiorizado una importante facultad.⁹⁰

De ahí también que en Descartes el alma pase a designarse como conciencia, ella es interioridad a diferencia del alma platónica, que adquiere realidad a partir de su referencia al mundo de las Ideas, pues nunca vuelca su pensamiento sobre sí misma; en el alma cartesiana, la conciencia nace cuando

⁸⁹ Turró, Salvio, *op.cit.*

⁹⁰ Taylor, Charles, *op.cit.*, p. 159.

el pensar se vuelca sobre sí mismo, cuando el pensamiento se refleja a sí mismo.

El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es... consciencia o conciencia. No alma, ánimo, ψυχή –que significa aire, soplo– porque anima el cuerpo, le insufla vida, le mueve –como el soplo marino empuja la vela combándola– sino consciencia, es decir, darse cuenta de sí. En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento –que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.⁹¹

Si el alma platónica buscaba fuera de sí el conocimiento que le diera sentido, el alma cartesiana a través de la duda busca y anhela encontrar un punto firme, un fundamento del cual partir para fundar el saber, pero extrañamente va a encontrar ese fundamento no cuando voltea fuera de sí – pues ha negado todo lo que percibe–, sino que va a encontrarlo en cuanto conciencia, cuando el pensar que se ha volcado hacia fuera retorne a sí mismo, cuando se descubra pensándose a sí mismo y ponga como centro de ese pensar a un sujeto, con ello paradójicamente *acabarán coincidiendo el que busca con lo buscado*.

El que busca y lo buscado coinciden, por tanto, en el concepto de yo o conciencia. La conciencia que reflexiona ocupa el lugar del bien. La desaparición de la referencia al bien y la coincidencia del que busca y de lo buscado caracterizan a toda filosofía de la conciencia.⁹²

El camino abierto por Descartes, a través de su idea del “yo”, será retomada por pensadores posteriores a él, los cuales dejarán de lado la idea de dios y retomarán sólo una parte de su filosofía: “el sujeto”, con lo cual el ser

⁹¹ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, p. 164.

⁹² Wolf, Ursula, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 120.

humano se convertirá en juez y parte, al coincidir la instancia buscadora del conocimiento y la productora del mismo; el ser humano en cuanto sujeto será capaz de exigir una certeza pero él mismo acabará legitimando las verdades que él apruebe, ahora él se ha convertido en la instancia que decide el bien y el mal, lo certero y lo falso, bajo las distintas formas que ello adquiera, pero siempre con referencia al sujeto. Frente a la perspectiva cartesiana el pensamiento antiguo y medieval resultan muy diferentes.

Para el pensamiento antiguo (y al menos hasta Santo Tomás, también para el pensamiento medieval), inteligencia (*nous*) y alma (*psyqué*) no son en efecto la misma cosa, y el intelecto no es como estamos acostumbrados a pensar, una “facultad” del alma: de ningún modo le pertenece, sino que aquél, “separado, no mezclado, no pasivo”, según la célebre fórmula aristotélica, se comunica con ésta para efectuar el conocimiento. Por consiguiente, para la Antigüedad el problema central del conocimiento no es la relación entre un sujeto y un objeto, sino la relación entre lo uno y lo múltiple. De modo que el pensamiento clásico desconoce un problema de la experiencia como tal; y aquello que a nosotros se nos plantea como el problema de la experiencia se presenta en cambio como el problema de la relación (de la “participación”, pero también de la “diferencia”, como diría Platón) entre el intelecto separado de los individuos singulares, entre lo uno y lo múltiple, entre lo inteligible y lo sensible, entre lo humano y lo divino.⁹³

En conclusión, se puede afirmar que desde el mundo antiguo se tenía la noción de que el alma para conocer tenía que entrar en consonancia con un mundo aparte, con una “el mundo de las Ideas”, con una “Mente” con un “Intelecto” para poder conocer, el alma por sí misma no podía conocer aunque tuviera dicha capacidad, o participaba de una realidad superior o era iluminada por ella, no se concebía que el intelecto fuera una facultad del alma como sucede después de Descartes.⁹⁴ Si en la escolástica aristotélica el mundo

⁹³ Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, 2007, Adriana Hidalgo, p. 16.

⁹⁴ Hay una diferencia entre el sujeto que se orienta hacia la verdad y el sujeto que se postula como poseedor de una estructura cognoscitiva capaz de fundamentar el conocimiento, hay que utilizarse una

estaba lleno de esencias, ahora estas esencias se encontrarán en la mente humana como ideas innatas, el sujeto comienza por devorarse las propiedades que antes pertenecían al Ser.

distinción que hace Foucault en *La hermenéutica del sujeto* entre “sujeto que piensa la verdad” y “sujeto cognoscente”, se puede afirmar que Platón, San Agustín y Santo Tomás entrarían en la categoría de “sujeto que piensa la verdad” ya que para ellos el alma para conocer tiene que remontarse a una realidad extra-mental, mientras que para Descartes el “sujeto cognoscente” funda la verdad al declararse poseedor de una estructura cognoscitiva que es capaz de decidir sobre lo verdadero y lo falso.

Capítulo 2

El nacimiento del sujeto en el pensamiento de Nietzsche

El transcurrir de una vida humana nos vincula a opiniones fáciles: nos representamos a nosotros mismos como entidades bien definidas. Nada nos parece más seguro que ese yo que fundamenta el pensamiento.⁹⁵

2.1 El sujeto en la Grecia antigua

Algunos autores, como la argentina Lucia Piossek Prebisch⁹⁶ nos dice que el tema del sujeto en el pensamiento de Nietzsche empezó en los textos tardíos del pensador alemán, tales como la *Voluntad de poder*, *Más allá del Bien y del Mal*, *Así habló Zaratustra* y algunos aforismos posteriores a 1880, así como aforismos póstumos.

Christophe Colera⁹⁷ y Marco Parmeggiani⁹⁸, por el contrario, piensan que el problema del sujeto es el hilo conductor del pensamiento nietzscheano, pues este tema se encuentra desde su primera obra *El nacimiento de la tragedia*, lo cual parece acertado, si se lee atentamente esta obra podemos encontrar referencias al tema del sujeto; y aunque la palabra sujeto sólo aparece pocas veces a lo largo de la obra, la diferencia entre lo apolíneo y lo

⁹⁵ Bataille, Georges, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977, p. 173.

⁹⁶ Piossek Prebisch, Lucía, *El “Filósofo topo” Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2005.

⁹⁷ Colera, Christophe, *Individualité y subjetivité chez Nietzsche*, France, L'Harmattan, 2004.

⁹⁸ Parmeggiani, Marco, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.

dionisiaco nos da una pista para entender que la experiencia dionisiaca es capaz de romper y disolver individualidad y la *simplicidad* aparente del ser humano para llevarlo a estados pre-humanos o animales.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche trabajó la idea de que la experiencia dionisiaca rompía con la “individualidad”, por ello es difícil transmitirla por medio del lenguaje, ésta sólo es susceptible de ser vivida; la experiencia dionisiaca al llevar al silencio –al menos de manera momentánea– le niega al ser humano lo que lo hace precisamente ser tal: su lenguaje y con ello la capacidad apolínea de representación.

Hay que dejar también claro que la experiencia dionisiaca lleva a un conocimiento del mismo tipo, pero este conocimiento, a diferencia del apolíneo, es capaz de comprometer y de anular la individualidad del que tiene dicha experiencia, ello debido a que conocer de manera apolínea no implica que la individualidad del filósofo o pensador se ponga en juego. “Mientras que el acto de conocimiento tradicional conserva intacta la individualidad en el acto de conocer, en el acto dionisiaco el conocimiento sería una experiencia que exigiría, ante todo, la transformación del sujeto, su supresión, por lo menos temporal”.⁹⁹

La diferencia respecto al conocimiento dionisiaco estaría en que mientras el conocimiento apolíneo hace uso del lenguaje y de la capacidad de representación para conocer, la experiencia dionisiaca, al llevar a la des-

⁹⁹ Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche, La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2006. p. 47.

estructuración del individuo, del sujeto, lleva al silencio, al romper la estructura lingüística con que el ser humano entiende la realidad y en un solo movimiento arrastra: lenguaje y representación al torbellino de lo irrepresentable.

La experiencia dionisiaca sólo puede revelar un conocimiento del mismo tipo, pues, si se deja de lado al lenguaje se pierde el posible conocimiento discursivo que pudiéramos tener del mundo. El efecto de la experiencia dionisiaca es devastador, pues al ser humano se le niega el lenguaje como medio de conocimiento y una vez que éste es roto, el ser humano pierde la comprensión de sí mismo y se adentra en un silencio momentáneo –que de prolongarse se corre el riesgo de quedarse sin habla y entrar en el terreno de la locura.

Hay que aclarar que la experiencia dionisiaca es la que des-estructura la individualidad –la cual puede ser entendida como subjetividad, pero mucho más amplia de la que se le da en el sentido moderno al término sujeto– y es que piensa Nietzsche que en el mundo griego trágico no existía la idea de sujeto en sentido moderno; sin embargo, existía una subjetividad corporal en la Grecia trágica, pero que éste abarcaba aspectos que no toca la subjetividad moderna, la cual se restringe a la conciencia, por lo que parece correcto afirmar que se está hablando de *una subjetividad vasta* y no limitada.

Si en adelante se habla de subjetividad en el mundo trágico griego, hay que aclarar que se está hablando de una subjetividad amplia y no de la subjetividad moderna; ello queda justificado porque el propio Nietzsche, si bien

hace una crítica a la noción de sujeto, lo hace no para negarlo de manera absoluta, sino para dar cuenta de que el problema es mucho más complejo, como veremos, en el pensamiento nietzscheano hay una concepción del sujeto, pero se está entendiendo la subjetividad de una manera diferente. Hay que aclarar que para que las ideas queden mejor explicadas a veces nos referiremos al “sujeto cognoscente” y otras al “sujeto práctico”¹⁰⁰, ello no quiere decir que los dos problemas se hallen desligados, por el contrario, se hallan imbricados tanto los problemas de conocimiento como los éticos, no obstante, por necesidad de la exposición a veces nos referiremos a uno y a veces a otro.

Puede afirmarse que es en la época clásica griega cuando empieza a nacer la idea del sujeto de conocimiento que es posible porque Platón pone los aspectos instintivos bajo el mandato de la parte racional del alma, sin esa unificación se hace imposible conocer, pues un alma tensionada por pasiones afectos e intereses sensibles múltiples no puede aspirar al conocimiento, a esa subjetividad simple se contrapone a la subjetividad amplia existente en la Grecia trágica. En el mundo griego, que podemos llamar la época trágica, no existía el *sujeto de conocimiento*,¹⁰¹ ello se puede ver sobre todo si usamos a la tragedia griega para tratar de entender la personalidad del griego arcaico.

¹⁰⁰ Por sujeto práctico se está entendiendo no sólo al sujeto que conoce, sino al que usa el conocimiento que adquiere para actuar en el mundo, lo cual tiene conexión con la ética.

¹⁰¹ Hay que aclarar que por sujeto de conocimiento pueden entenderse dos cosas, primero el presupuesto de que el sujeto puede acceder a la verdad porque se tiene una confianza plena e irreflexiva en ello, pues existe la creencia de que el ser humano por naturaleza conoce, debido a una “luz natural” a un “sentido común”, de ahí que Aristóteles inicie la *Metafísica* diciendo “Todos los hombres por naturaleza desean saber” o que Descartes principie *El discurso del método* afirmando “El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo(...)” y ese presupuesto recorre la historia de la filosofía occidental, es decir, la filosofía se basa en el sentido común para afirmar que lo que ella hace solamente es llevar a sus últimas consecuencias lo que “por naturaleza” se encuentra en el ser humano: conocer, pero como precisa Deleuze la filosofía a pesar de partir del sentido común, nunca tiene puntos de vista que les sean comunes al género humano, es decir la filosofía se fundamenta en la imagen del pensamiento común: la *doxa*, por ello afirma: “La filosofía no tiene ningún medio para realizar su proyecto, que era romper con la *doxa*. Sin duda, la filosofía rechaza toda *doxa* particular, sin duda, no conserva ninguna presuposición particular

Parece que los conflictos que advertimos en la tragedia griega están llenos de problemas de conocimiento, en ella los hombres buscan un saber que les ayude a sobrevivir; no obstante, hay que aclarar que el conocimiento que ellos buscan no es de tipo epistémico, pues no buscan el conocimiento ayudados por sí mismos, no tienen la confianza en algún “sentido común” o una “luz natural” que los acerque al conocimiento. Ellos no son sujetos de conocimiento, no se conciben a sí mismos como poseedores de alguna alma que pudiera remontarse a un mundo de Ideas donde se encontraría el conocimiento y tampoco se concebían como poseedores de una estructura epistémica y subjetiva que les ayude a acercarse al mundo de manera certera, sino que es un conocimiento que sería más adecuado llamar “sabiduría”.

Sin embargo, las verdades de sabiduría pueden abrazarse con una *convicción* intensa. Aunque no se funden en razones universalmente compartidas, la experiencia personal que las sustenta basta para concederles una seguridad, a menudo más firme que cualquier justificación objetiva, sobre todo cuando se refieren a temas de importancia vital para el hombre.¹⁰²

En el mundo griego también había formas conocer que no entrarían ni dentro del terreno de lo que denominamos comúnmente conocimiento y que sería más adecuado denominar como hace Foucault *saber de espiritualidad* y

del buen sentido o del sentido común. Sin duda, no reconoce nada en particular. Pero conserva lo esencial de la *doxa*, es decir, el elemento; y lo esencial del reconocimiento, es decir, el modelo (...) La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional”. *Diferencia y repetición*, Madrid, Amorrotu, 2006, p. 208. Así pues, se puede entender por sujeto cognoscente aquel que tiene la capacidad de conocer que le ha sido dada “por naturaleza” es decir, por el hecho de pensar, como si del hecho de pensar se pudiera afirmar que se puede conocer, también se puede entender como sujeto cognoscente aquel que tiene una organización mental que es capaz de estructurar la realidad, de lo que se concluye que podemos entender como sujeto cognoscente al que se haya presente tanto en la filosofía de Platón, San Agustín y Santo Tomás porque en ellos existe el presupuesto de que el hombre puede conocer, en Descartes se haya ese mismo presupuesto, pero se agrega además el hecho de que el sujeto en cuanto fundamento del conocimiento es capaz de conocer porque posee una estructura cognitiva que organiza y dispone de los objetos que se le presentan.

¹⁰² Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, D.F., Siglo XXI, 1989, p. 227.

no un *saber de conocimiento*.¹⁰³ Entre estas se encuentran: la adivinación, se acudía a un oráculo o a una pitonisa, previa purificación y se espera que por medio de ellos se *revele* el conocimiento¹⁰⁴, otra forma de buscar “conocimiento” es la incubación, por ejemplo, si se busca la cura para un familiar gravemente enfermo, se purificaban, hacían ayuno, etc., y acudía al templo de Esculapio, dios de la medicina, se cortaba algún miembro del cuerpo, digamos un dedo, posteriormente se ingería una droga somnífica y se acostaba a dormir en algún lugar del templo y en los sueños inducidos por la droga se buscaba al dios y se le preguntaba la cura, el hecho de cortar el dedo quizá sirviera para que al que realizaba dicha incubación no se le olvidará su misión, el dolor causado por la mutilación sería la conexión entre el sueño y la realidad.¹⁰⁵

En la tragedia griega vemos problemáticas relacionadas sobre todo con la esfera ética, pues existen dificultades que se contraponen sin cesar, porque hay normas o imperativos que deben de ser respetados por tradición; a ello se aúna la intervención de los dioses en el mundo humano, los cuales dictan normas que deben de ser respetadas. No obstante, existen varias posibilidades

¹⁰³ Foucault distingue entre el “saber de conocimiento” que se puede obtener porque el sujeto tiene una estructura cognitiva, además de que cumpla con las condiciones formales para ello: acudir a una academia, estudiar, seguir un método, y si ello se cumple cualquiera puede acceder al conocimiento, no obstante, nos dice que en la Grecia antigua hubo otro tipo de saber, el “saber de espiritualidad” el cual postulaba que el sujeto no tiene derecho al conocimiento, que el saber no se da por un mero acto de conocimiento y que por tanto tiene que hacerse merecedor de éste, y para ello ha de modificar su conducta. “Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”. *Hermenéutica del sujeto*, p. 33.

¹⁰⁴ Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.

¹⁰⁵ Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

para que se dé el conflicto, una es que los imperativos éticos tradicionales se contrapongan entre sí, otra que los dioses en sus querellas dicten normas contradictorias y, finalmente, que un mismo dios dicte reglas de comportamiento que son antitéticas e irreconciliables, como ejemplo: “El indefenso Orestes, compelido por el mandato de un dios a matar a su madre culpable, y sintiéndose mucho más renuente que los reyes de nuestras dos tragedias a llevar a cabo esa horrible acción, también deberá sufrir su castigo: la locura del remordimiento y la persecución de las Furias”.¹⁰⁶

El ser humano, para solucionar sus problemas, tenía que oponerse a esas tradiciones o dictados de los dioses, pues se da el caso de que los seres humanos hacen lo que les parece justo; no obstante, ello más que solucionar el conflicto lleva a más problemas, pues significaba oponerse no sólo a la tradición, sino aún más, a los dioses mismos. Se puede afirmar que en el mundo trágico encontramos seres humanos que *no-saben*, ni pueden afirmar que sus decisiones son correctas de manera firme, clara o evidente, vemos que pretenden oponerse a un destino inexorable y confuso, por medios igual de oscuros y confusos, pues en ellos mismos *no hay claridad ni distinción* acerca de qué hacer en tal o cual circunstancia.

Hay confusión y oscuridad tanto en la comprensión de las normas tradicionales, como en los dictados de los dioses que a veces se expresan de manera enigmática a través de la mántica¹⁰⁷, y es que los enigmas por medio de los cuales se expresaban los dioses ya revelan la oscuridad y la confusión

¹⁰⁶ Nussbaum, Martha C. *op.cit.*, p. 76.

¹⁰⁷ La mántica era la adivinación del futuro que han hecho muchos pueblos antiguos, e incluye varias formas de interpretación, como leer las entrañas de un animal, el vuelo de los pájaros, etc.

que había en el mundo griego, pero también el anhelo de saber, como hace notar Giorgio Colli. “(...) el conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida”.¹⁰⁸

Hay que recalcar que a pesar de que existe el anhelo de conocimiento, a ese conocimiento no se llegaba precisamente de manera racional, sino que era producto de la experiencia personal: la sabiduría o de la adivinación que proporcionaban los oráculos, pero los oráculos no prometían un saber infalible pues el conocimiento era cuestión de interpretación, los oráculos se expresaban por medio de enigmas, por ello, no se presupone que ese conocimiento existe de manera objetiva e inmutable, como después sucederá con la filosofía de Platón. “Así, pues, el dios conoce el porvenir, lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre lo comprenda”.¹⁰⁹

Esa oscuridad y confusión con la que se expresaba el conocimiento nos habla de la falta de comprensión que tenía el hombre griego de sí mismo, en ellos no existe *un centro* que *unifique* su conocimiento, por eso en la tragedia griega vemos reflejados a los griegos antiguos, quienes ante un conflicto toman una postura, pero al final son lanzados a hacer lo contrario, o más aún, vemos en la tragedia a unos seres oscuros que hablan poco de sí mismos –quizás por desconocimiento de lo que ellos son o quieren, pero que cometen actos atroces cuando son arrastrados por sus pasiones.

¹⁰⁸ Colli, Giorgio, *op.cit.*, p 16.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 17.

En el pensamiento del joven Nietzsche podemos encontrar una oposición entre la Grecia trágica y la Grecia clásica la cual nos remite a la contraposición entre una “subjetividad amplia”, es decir, corporal, pasional y una “subjetividad reducida” que empezará a fraguarse con Sócrates y Platón al darle más importancia a los aspectos conscientes.¹¹⁰

A la subjetividad amplia existente en la Grecia Trágica se opondrá el sujeto del pensar que nace con Platón, así, nace un sujeto que se distanciará de su cuerpo y da más importancia a los aspectos conscientes, lo cual le posibilitará fundar el alma como instancia que lo acerca al conocimiento, es decir, el sujeto de conocimiento, posibilidad que se da sólo cuando el cuerpo es dejado de lado por ser una instancia que interrumpe e impide el conocimiento, pues éste con sus pasiones y sus necesidades distrae al alma de su misión filosófica; así, el presupuesto de que el hombre puede conocer y de que lo logrará a través del alma es el presupuesto fundamental sobre el que se asentará la filosofía de Sócrates y la de Platón; se puede aseverar que desde la perspectiva nietzscheana el sujeto de conocimiento como *unidad* es algo que emerge en la filosofía griega a partir de Sócrates, y que es posible una vez que Platón niega el mundo trágico habitado de pasiones y las pone al mando de la parte racional del alma, es decir, *unifica* la pluralidad, bajo la figura del sujeto del pensar: el alma, que es el núcleo del pensar, y sobre ese presupuesto que *unifica* la pluralidad de perspectivas que constituyen las pasiones, afectos e instintos es posible afianzar la figura del sujeto

¹¹⁰ Nietzsche nos habla de una Grecia trágica refiriéndose con ello a una etapa anterior a Sócrates y Platón, donde desde su perspectiva aún no dominaban los aspectos intelectuales en esta cultura, pero en donde había un enorme desarrollo artístico, por contraposición se refiere a la Grecia clásica como aquella época que es contemporánea de Sócrates y Platón y en donde los aspectos conscientes son colocados en primer plano.

cognoscente el cual no se pierda, ni afirme tantos “conocimientos” como pasiones posee, esa unidad aún es insegura, hay que recordar que la propia alma tiene una parte apetitiva que amenaza con destruir esa unidad, ahora bien, ese sujeto de conocimiento sí bien se atribuye la capacidad de conocer, esa capacidad sólo podrá llevarse a cabo si existe el conocimiento de manera objetiva y fuera de él (mundo de las Ideas).

El individuo apolíneo se percibe separado y delimitado respecto del Uno-primordial, Barbara Stigler afirma: “(...) El sujeto apolíneo se experimenta como un individuo, es decir, todavía, como un objeto delimitado en el tiempo y situado en el espacio (...)”.¹¹¹ Es decir, el individuo se reduce a identidad empírica.¹¹²

Esa individualidad existente en la época trágica se descubre como una ilusión a través de la experiencia dionisiaca, pues en ésta la claridad apolínea es quebrada, y se puede descubrir que la aparente *simplicidad* que lo definía se revela como una lucha de fuerzas; tras la conciencia apolínea del individuo se revela una subjetividad más amplia, que es una lucha de fuerzas que alcanza equilibrios momentáneos, pero no definitivos. Evidentemente ante una posible experiencia dionisiaca no sólo el sujeto del pensar sería suprimido, lo

¹¹¹ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 67.

¹¹² Stiegler esta reduciendo el individuo a la experiencia empírica que tenemos de él, lo cual sería errado en el caso de Nietzsche pues el no esta discutiendo la concepción empírica del individuo. Es evidente que si por algún accidente alguien tiene que ser amputado no por ello ha de dejar de percibirse como unidad ni ha de ver su individualidad reducida, por ello Marco Parmeggiani afirma: “Esta crítica no va dirigida contra la identidad del individuo en general, pues, por ejemplo, no afecta a su identidad ‘empírica’, a su identidad como cuerpo. (...) El blanco es propiamente la concepción de una identidad ‘interior’ en el hombre” “Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882” en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. Vol. III*, Universidad de Málaga, 1998, p. 188.

mismo sucedería con el sujeto del conocer que propone Platón a través de Sócrates.¹¹³ Es decir, la experiencia dionisiaca revela que *no hay un centro permanente* en el ser humano, no existe un yo o alma.

Hay que aclarar que la individualidad apolínea puede parecer simple, pero no hay que olvidar que sólo se puede ser apolíneo a condición de haber contemplado el fondo dionisiaco del mundo, por ello, la individualidad apolínea, es decir, artística, aunque parecer “simple”, en realidad no oculta la tensión de fuerzas que lo habita, la individualidad toma en cuenta el fondo dionisiaco de las pasiones y los instintos, la individualidad se hace necesaria para poder enfrentar el terror de estar vivo, por medio de ficciones reguladoras que nos hacen soportable la vida: solamente se puede ser apolíneo cuando se ha entrevisto lo dionisiaco.

Como podemos ver, la crítica al sujeto del pensar y al sujeto de conocimiento¹¹⁴ en Nietzsche es una reflexión que no ocupa solamente una

¹¹³ El “sujeto del pensar”, es decir, el alma, como instancia unificada que empieza a gestarse en el pensamiento de Platón es la que posibilitará el sujeto de conocimiento, pues sólo sobre una instancia unificada es posible promulgar el acceso al conocimiento y con ello el surgimiento de un sujeto cognoscente, que tiene características muy distintas del sujeto cognoscente que se encuentra de manera consumada en el pensamiento cartesiano, pues, el sujeto de conocimiento platónico a pesar de atribuirse la capacidad de conocer no puede llevar a cabo esa capacidad sin la existencia externa de ese conocimiento.

¹¹⁴ En Nietzsche hay una diferencia entre el sujeto del pensar y el sujeto de conocimiento, y es que con sujeto del pensar Nietzsche hace referencia al “yo” propiamente dicho, es decir, a la *unidad psíquica* del ser humano, y al que se ha hecho referencia desde la época griega como: alma, entendimiento, voluntad. Es decir se ha presupuesto que hay un alma, una unidad y que esta es la causa del pensar y gracias esa unificación se ha hecho posible afirmar que el ser humano puede conocer, pues un alma plural y tensionada por sus pasiones no puede ser una instancia fiable. Ahora bien, el sujeto del pensar como unidad, es un presupuesto que hace suyo Descartes y que hace posible la formulación del sujeto de conocimiento o sujeto cognoscente el cual también es caracterizado por su unidad, la diferencia estribaría en que para Descartes esa unidad se refiere a la conciencia exclusivamente a lo que podríamos llamar el yo-conciencia o el sujeto en su acepción moderna. Es evidente que se pueden seguir usando los términos yo, para referirse al sujeto cartesiano o al alma, pero hay que aclarar que se esta entendiendo por estos términos, lo mismo ocurre con el término sujeto, el cual puede ser utilizado para referirse al alma o al sujeto cartesiano. Esta diferencia entre yo y sujeto esta basada en una distinción que hace Marco Parmeggiani: “El yo no se identifica con la conciencia de sí mismo (...) la conciencia del yo no es

etapa tardía de su pensamiento, por el contrario, se encuentra en toda su obra, por ello podemos afirmar con Parmeggiani y con Colera, que la crítica al sujeto que hace Nietzsche no se refiere exclusivamente al sujeto moderno que inaugura Descartes, sino al sujeto de conocimiento en general, y esta crítica sólo es posible porque Nietzsche antes que hacer una crítica al sujeto cognoscente en sentido cartesiano (la conciencia) la hace al sujeto del pensar (al alma, al yo). Su crítica al sujeto cartesiano niega que la conciencia ocupe un lugar central en el hombre y su crítica al sujeto del pensar niega que exista un centro permanente en el ser humano.

Y sin el presupuesto del sujeto del pensar, el sujeto de conocimiento no es posible a pesar de que éste el presupuesto fundamental y la piedra angular sobre la que se asienta la reflexión filosófica occidental, pues sin el postulado de que el hombre puede acceder al conocimiento, el proyecto filosófico de occidente quedaría imposibilitado o se reduciría a *doxa* como nos dice Deleuze, de ahí que el tema del sujeto en Nietzsche quede ligado irremediabilmente a la posibilidad o imposibilidad de la filosofía, pues ese postulado que apenas se manifiesta en la filosofía de Platón, llegará a su culminación en Descartes, donde el sujeto parece desligarse de todo supuesto ontológico y colocarse como centro de la realidad.

necesariamente el yo mismo. La conciencia es sólo una forma de tantas de entender el yo, la identidad psíquica del individuo; otras podrían ser el alma, la voluntad o el entendimiento. (...) Nietzsche distingue claramente entre aquella concepción idealista que identifica el yo con la misma conciencia de sí mismo, de aquellas otras que ponen al yo como lo fundamental –como el alma– y a la conciencia como una función suya”. “Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. Vol. III*, Universidad de Málaga, 1998, p. 187.

Nietzsche equipara sujeto e individuación, quizá porque ambos comparten la *simplicidad*, de ahí que sea in-dividuo, es decir, inseparable, simple, por contraposición a la pluralidad del estado dionisiaco; así, podemos afirmar que la subjetividad y la individualidad a pesar de ser diferentes comparten la unidad, no obstante, *conciben la unidad de manera distinta*, pues mientras que la unidad del sujeto es una unidad restringida al ámbito de la conciencia, la unidad de la individualidad incluye al cuerpo, la individualidad tiene como trasfondo un estado dionisiaco, por lo que la individualidad es más amplia que la subjetividad; mientras que la subjetividad representa una reducción de la individualidad, la individualidad es la unidad de todo lo que constituye al ser humano (cuerpo y alma), es decir, su yo, mientras que la subjetividad nos habla solamente de la unidad de la conciencia y se olvida del cuerpo.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche nos habla de la “yoidad” del poeta lírico, la cual no es una “yoidad” personal, sino que hunde sus raíces en las potencias que habitan al Uno-primordial y que, por tanto, comparten todos los seres: “[...] le es lícito decir “yo”: sólo que esta yoidad no es la misma que la del hombre despierto, empírico-real, sino la única yoidad verdaderamente existente y eterna, que reposa en el fondo de las cosas, hasta el cual penetra con su mirada el genio lírico a través de las copias de aquellas”.¹¹⁵

En este fragmento podemos ver que Nietzsche, al estar pensando en la individualidad, hace referencia al “yo”, para el la individualidad es lo mismo que

¹¹⁵ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 66.

el yo, ambos hacen referencia a la sensación de que somos uno, es decir indivisibles, esa sensación se hace presente a la conciencia, pero nos dice que esa “yoidad” del poeta lírico no es algo personal, pues la pluralidad de pasiones que exalta no le pertenecen, sino que es la única yoidad existente: el uno primordial, la que se expresa a través de él, pero como Nietzsche caracteriza al uno primordial como una pluralidad de tensiones contradictorias en un solo movimiento le retira el yo su unicidad, permanencia e identidad, Nietzsche considera que no hay un centro permanente en el ser humano, no existe el yo, la individualidad, ni el alma.¹¹⁶

Lo que caracteriza a la individualidad es que no hay un rompimiento con la esfera dionisiaca, tras la aparente simplicidad de lo apolíneo se encuentra la tensión dionisiaca, tras la aparente *unidad y simplicidad* del hombre griego de la época trágica se encuentra una lucha de fuerzas. Si hemos de encontrar una subjetividad en el mundo griego trágico ha de ser entendida como una “subjetividad amplia”, en contraposición con la subjetividad que surge después de Sócrates, pues la “subjetividad trágica” –por decirlo así– no se reduce al pensar en cuanto tal, sino que incluye al cuerpo y las tensiones que habitan a éste en forma de emociones, pasiones, pulsiones e instintos. Así queda marcada la diferencia de la subjetividad corpórea con la subjetividad socrática basada en la preeminencia de la conciencia y sustentada por los juicios y las razones, lo que caracterizaría a la individuación sería que a diferencia de la

¹¹⁶ La sensación de unidad que se hace presente a la conciencia puede ser nombrada de distintas maneras: individualidad, alma, yo.

subjetividad socrática ésta entiende al ser humano como algo más *complejo*, pues incluye a su cuerpo.¹¹⁷

Para aclarar este punto hay que afirmar que el Uno primordial constituye el ámbito de la *continuidad*, es decir, la esfera donde las fuerzas dionisiacas están en perpetua lucha, sin que entre ellas medie una ruptura, mientras que en el ámbito apolíneo introduce la *discontinuidad*, una ruptura, al introducir la individualidad. Se puede afirmar que la individualidad constituye un alejamiento y simplificación respecto del Uno primordial que es monstruoso y dentro de lo cual no se puede vivir; no obstante, la individualidad también es convivio con lo dionisiaco, si bien hay un alejamiento no hay renuncia.

Por su parte, la subjetividad en sentido moderno también es alejamiento y simplificación, pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre individualidad y subjetividad? Se puede decir que la individualidad está más cerca del Uno primordial, convive con él y aspira a expresarlo de manera artística, por el contrario, la subjetividad representa un recorte sobre el recorte, es decir, la subjetividad recorta y unifica las fuerzas que habitan no el Uno primordial, sino la individualidad, por ello ésta no sólo se aleja de lo dionisiaco, sino que pretende negarlo, de ahí su separación radical del cuerpo.

Creamos ilusiones y nos representamos las cosas para poder vivir, pero al mismo tiempo, representación e ilusión son maneras de acotar la inmensidad y el caos del mundo, son formas de asimilar y hacer digerible una realidad que nos desborda. En este sentido, la primera

¹¹⁷ Con subjetividad se hace referencia a la sensación de unidad que se nos hace presente de manera interior, por contraposición podemos afirmar que los objetos no poseen interioridad. Por último hay que decir que con subjetividad se puede hacer referencia al yo-conciencia en sentido cartesiano, o al alma como interioridad no centrada en la conciencia.

gran ilusión que hace posible la vida es la “individualidad”, misma que clava su raíz en una realidad más primaria: la del cuerpo. Pero el cuerpo como unidad es también una ilusión, de la cual se derivan todas las demás, sobre todo la ilusión del *yo*. De ahí el carácter descentralizante de la experiencia dionisiaca (...).¹¹⁸

Por contraposición a esta visión dionisiaca que descentraba al individuo y que Nietzsche encuentra en el mundo griego, se encuentra la imagen racional que se ha tenido de éstos; pues se pensaba que solamente hombres serenos y mesurados pudieron haber creado la belleza del arte figurativo griego, trasvasando las características del interior de su alma a su mundo cultural.

El mundo clásico de las formas definidas es el que Nietzsche llama el mundo de la cultura apolínea; tal mundo [...] había parecido posible sólo como expresión de una humanidad a su vez equilibrada y perfecta. Los griegos habían podido producir un mundo de belleza y de compostura como el de las divinidades olímpicas y de la literatura trágica, sólo porque ellos mismos eran los vivos ejemplos de una humanidad serena y equilibrada, ignorante de conflictos, en perfecta armonía entre interior y exterior, carne y espíritu.¹¹⁹

Se infirió que un arte bello, medido y diáfano tendría su correlato en un alma con las mismas características, así pues, el arte griego revelaba un “yo” simple, sin contradicciones, sin problemas, sin cavernas oscuras. “Para Nietzsche, esta imagen griega del “yo” parece demasiado parcial, demasiado simple, por no decir simplista”.¹²⁰ Pero cuando Nietzsche habla de la presencia de la música dionisiaca, ya se encuentra en el pensamiento nietzscheano una crítica a esa *alma simple* que se les atribuía a los griegos, y es precisamente a esa interpretación del pueblo griego como puramente apolíneo a la cual

¹¹⁸ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 50.

¹¹⁹ Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989, pp. 22-23.

¹²⁰ Colera, Christophe, *op.cit.*, p. 31.

Nietzsche se va a oponer y al hacerlo va a sacar a flote el problema de la subjetividad.

Sin embargo, cuando Nietzsche habla de la presencia de lo dionisiaco en el mundo griego, esa imagen serena y moderada del alma, de la individualidad se empieza a cuestionar.¹²¹ El alma apolínea, diáfana, *sencilla* y *unitaria* se revela como conflicto, como pluralidad de fuerzas, y la racionalidad como característica dominante queda quebrada y vista por Nietzsche como un fenómeno superficial, que se encuentra sobre un fondo dionisiaco; esa cultura, antes modelo de racionalidad perfecta, libre de conflicto se revela a ojos de Nietzsche como una cultura inundada por lo caótico e irracional. “Para Nietzsche por el contrario «no hay una bella superficie sin una profundidad sufriente»”.¹²²

A esa “subjetividad plural”, tensionada, conflictiva, corporal, animal, que habitaba en los griegos trágicos se opondrá la “subjetividad simple” decadente, sencilla y sin conflictos de Sócrates. Hay que tener en cuenta que para que ello fuera posible, la subjetividad socrática ya no partió de la tensión apolíneo-dionisiaca, que hacia posible la subjetividad corporal de los griegos trágicos, pues la subjetividad socrática, entendida como *sujeto de conocimiento*, sólo fue posible cuando éste negó en un mismo movimiento las tensiones dionisiacas y las apolíneas, pues al negar las primeras, inmediatamente lo apolíneo

¹²¹ Nietzsche hace referencia a la individualidad como aquella sensación de unidad que se hace presente a la conciencia, el alma hace referencia a esa misma unidad, la diferencia estaría en que Nietzsche no diferencia los estratos de la individualidad tal y como se ha hecho en Occidente para caracterizar al alma: parte apetitiva, fogosa, nutritiva e intelectual.

¹²² Stiegler, Barbara, *op.cit.*, p. 73.

desapareció. Hay que tener en cuenta, para evitar equívocos, que cuando Sócrates criticaba a los griegos y los ridiculizaba por medio de su dialéctica, él lo hacía para demostrar que ellos eran ignorantes de lo que afirmaban conocer, pero lo que no hay que olvidar es que el conocimiento al que se referían los griegos era un conocimiento instintivo, plural, divergente e incluso contradictorio, que era producto de su corporalidad y que por ello no encontraba su verdad en algún mundo trascendente al modo platónico, ni se fundamentaba en un alma cognoscente *simple* y *unitaria*.

El hombre trágico no era concebido como portador de alguna *instancia unitaria* que le diera un acceso privilegiado al conocimiento, por el contrario, su cuerpo lo llevaba a actos pasionales, le jaloneaba en distintas direcciones a un mismo tiempo; en el hombre no existía algo que permaneciera inamovible y que garantizará el saber ni el actuar, en el ser humano no había coherencia ni continuidad. Posteriormente, con Sócrates y Platón todas estas características serán atribuidas al alma, y ésta se convertirá así en el punto de contacto entre el ser humano y la Verdad, para que el alma sea entendida como sujeto de conocimiento necesita extirpar y purificarse de sus pasiones, sólo así pasará a ser esa instancia *unitaria*, *continua* y *coherente* que permitirá comunicar la Verdad trascendente con el alma del ser humano.

Por el contrario, en la Grecia trágica había pluralidad de opiniones, pero tampoco ese conocimiento encontraba coherencia dentro del ser humano, pues no existía estrictamente un *sujeto de conocimiento*, entendido como *instancia* cognitiva capaz de dominar los objetos. Por su parte, en Sócrates podemos ver

que la subjetividad que propone tiene características completamente distintas a las de la subjetividad corpórea que existía en la Grecia de la época trágica; pues, mientras que la subjetividad tensionada, conflictiva y oscura que se encuentra plasmada en la tragedia griega lleva a la riqueza de temperamento de unos personajes, que apenas hablaban de sí, pero que nos sorprendían con los actos atroces que cometían, revelando así el conflicto instintivo y de valores que se llevaba a cabo dentro de ellos –al no encontrar una instancia unitaria que les permitiera conocer–; por el contrario, Eurípides como comparsa de Sócrates, disecaba los personajes: antes del acto el personaje tenía que justificar con argumentos sus pasiones y sentimientos, volviéndose transparente a los demás y a sí mismo, pero al hacerlo, el personaje actuara como si sus decisiones procedieran de un *centro único*, de un *alma simple*, que a fuerza de resolver sus conflictos por medio de argumentos, le lleva a una verdad que a fin de cuentas resuelve el conflicto dialécticamente.

De ahí la pobreza de personalidad de Sócrates, el cual se asemeja a los personajes de Eurípides él no tiene una personalidad rica, afirma que prefiere el suicidio antes que ser desterrado y es congruente con ello, es como si su alma efectivamente fuera *simple*, su pensamiento no se traiciona, en ningún momento tiene miedo a la muerte, pero como Nietzsche supo ver, los instintos aunque se repriman permanecen, de ahí que Sócrates confesará que “Con mucha frecuencia se le presentaba en sueños, como él cuenta en la cárcel a sus amigos, una y la misma aparición, que siempre le decía igual cosa: “¡Sócrates, cultiva la música!”.¹²³ Es decir, “juega”, “vuélvete irracional”, “tu ser

¹²³ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, p. 129.

no se reduce a tu pensamiento”, “hay algo más que tú no puedes comprender”; eso que Sócrates no podía comprender era que su ser no era su alma, pues su alma apenas constituía una pequeña parte de su ser y de su pensar, él por supuesto jamás tomó en cuenta a su cuerpo, y por ello no se dio cuenta de que éste no puede ser reducido a los aspectos conscientes.

2.2 Subjetividad, memoria y crueldad

Como se podrá notar hasta aquí se ha trabajado la idea que tiene Nietzsche de cómo surgió el sujeto del pensar y del conocimiento en la Grecia Clásica; sin embargo, ella es sólo una de las versiones acerca de cómo surgió la idea de alma o yo; se puede hallar otra versión, nos dice Nietzsche, que se encuentra en “la prehistoria” ¹²⁴ del ser humano.

Nietzsche explica el surgimiento del alma sobre todo en la *Genealogía de la moral*; al hacer esto evidentemente renuncia a pensar como Platón o como el cristianismo, donde se concibe el alma como algo de origen divino, por el contrario, no concibe que el alma humana haya sido creada por dios como piensa Descartes, sino que para él el alma, lejos de ser algo eterno e inmutable, es algo que ha surgido en un momento determinado de la historia, así, se opone a la metafísica occidental que, por el contrario, pensaba que había sustancias, formas o esencias. “Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia –ante lo que ellos llaman el mundo de la experiencia– como

¹²⁴ Se ha colocado la palabra prehistoria entre comillas, porque es evidente que Nietzsche se refiere con este término no a la etapa de la historia humana en donde no había escritura, que es como generalmente se entiende a ésta, sino que se refiere con este término a la existencia de pueblos anteriores al griego, por ello podemos afirmar que Nietzsche lo usa con cierta ligereza y en consecuencia con inexactitud

ante un cuadro, que se hubiera pintado de una vez para siempre y representase inmutable e invariablemente la misma escena (...).¹²⁵

Nietzsche nos dice que el hombre es producto del devenir de la naturaleza, que no es algo dado, no es creado por dios, sino que el hombre es un animal como cualquier otro, pero un animal que gracias a su capacidad de memoria¹²⁶ se ha diferenciado de los demás animales, los cuales viven inmersos en el devenir, no tienen noción del paso del tiempo, para ellos no hay pasado, presente o futuro, el animal no vive preocupado por su porvenir, ni concibe cosas, el animal vive inmerso en un eterno presente –por decirlo así.

En cambio, el hombre tiene una memoria, que le hace recordar los eventos del pasado, el hombre se preocupa por su futuro y no olvida las promesas que hizo en su pasado, Pero ¿cómo es que el hombre a diferencia del animal tiene una memoria? Nietzsche, al renunciar a las explicaciones teológicas y metafísicas, renuncia al hecho de pensar que la memoria es algo dado por dios, no piensa que el intelecto humano es producto de un orden trascendente y divino, tal y como pensarían Platón y Descartes.

Nietzsche renuncia a la valoración antitética de valores que ha hecho la metafísica, de tal modo que ésta ha atribuido un origen distinto a las cosas que tienen un carácter excelso (como la inteligencia o la memoria) y otro distinto a las cosas que tiene un origen material (el cuerpo).

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 16.

¹²⁶ Es evidente que sin memoria no habría conciencia, por ello pensadores como Bergson, consideran que memoria y conciencia pueden ser términos intercambiables, Arnaud Tomès nos recuerda: “La conciencia es en su esencia misma memoria” *Le sujet*, Paris, Ellipses, 2005, p. 50.

Los problemas filosóficos vuelven a presentar hoy en casi todas las obras la misma forma que hace dos mil años: ¿cómo una cosa puede nacer de su contraria, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica del ilogismo, la contemplación desinteresada del desear ávido, el vivir para el prójimo del egoísmo, la verdad del error? La verdad metafísica se las arregló hasta hoy para orillar esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y admitiendo para las cosas de valor superior un origen milagroso (...) ¹²⁷

De modo que se pensó por siglos que la memoria, al ser distinta al cuerpo, excelsa en sus manifestaciones, era algo creado por un dios, o algo dado de antemano por un orden superior al mundo, donde todo lo que tiene un origen natural degenera, envejece y muere; en cambio, las facultades de la inteligencia en algunos casos parecen perdurar hasta una edad avanzada, quizá por ello hasta se llegó a pensar que la inteligencia y la memoria lograban sobrevivir a la muerte en cuanto propiedades del alma.

Nietzsche, por el contrario, piensa que el ser humano es producto de la naturaleza y no separa en antítesis lo puro de lo impuro, lo bueno de lo malo, sino que afirma que dentro del devenir de la realidad las cosas consideradas impuras o malas pueden devenir excelsas, así Nietzsche acusa de falta de sentido histórico a los filósofos.

Pecado original de los filósofos.-Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común; parten del hombre actual y creen, al hacer su análisis, alcanzar su objetivo. Involuntariamente, “el hombre” se les aparece como una *aeternas veritas*, como un elemento fijo en todos los remolinos, como una medida segura de las cosas. (...) La falta de sentido histórico es el pecado original de los filósofos (...) No quieren saber que el hombre, que la facultad de conocer también es el resultado de una evolución; mientras que algunos de ellos hacen incluso derivar el mundo en su totalidad de esta facultad de conocer. ¹²⁸

¹²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 1.

¹²⁸ *Ibíd.*, § 2.

Nietzsche considera que los cambios más importantes que han ocurrido en el ser humano sucedieron en “la prehistoria”.

(...) «eticidad de la costumbre» -el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tienen aquí su sentido (...) con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (...).

129

Él no considera, que haya valores antitéticos que separen lo puro de lo impuro, lo racional e irracional, piensa que hay una continuidad entre unos aspectos y otros, lo impuro puede devenir excelso; para él la memoria es un producto del devenir de la naturaleza y no algo dado por dios exclusivamente al ser humano, la memoria ha nacido de lo animal, y aunque lo animal ahora parezca repugnante o antitético a los logros humanos, para Nietzsche ello no es así, de ahí la afirmación de que para él lo puro, lo excelso, ha nacido de lo impuro, por eso su oposición a la antítesis metafísica de los valores.

Cuando se habla de “Humanidad”, se piensa en lo que “separa” y distingue al hombre de la Naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades “naturales” y las propiedades “humanas” son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro que aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizá el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos Humanidad.¹³⁰

¹²⁹ Nietzsche, Friedrich, “«Culpa» «mala conciencia» y similares” en *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, § 2.

¹³⁰ Nietzsche Friedrich, “La lucha de Homero” en *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, p. 132.

Nietzsche considera que lo que diferencia al hombre del animal es el hecho de que tiene memoria, el alma estaría caracterizada por su capacidad de memoria, pues si no existiera ésta el alma no podría saber de su existencia. Afirma que el alma humana nació cuando el ser humano empezó a vivir en sociedad, antes de ello el ser humano era un animal solitario, vagabundo, dado al hurto, a la violación, es decir, era un animal que sólo buscaba satisfacer sus instintos: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder (...)”.¹³¹

Esos cambios se dieron en la “prehistoria” humana y para que el “hombre” viviera en sociedad, ese semi-animal tuvo que controlar sus instintos, refrenarlos para que la vida en sociedad fuera posible, pues dentro de la sociedad no se podía dar el hurto, la rapiña o la violación. Para que toda sociedad exista primero se debe tener cierto orden, así, ese semi-animal tuvo que aprender a hacer la promesa de que sería capaz de convivir en sociedad, dominando sus instintos.¹³² El animal-hombre se hizo previsible y calculable.

¹³¹ Nietzsche Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2001, §13

¹³² Si comparamos el concepto de instinto que usa Nietzsche con el que actualmente usa la etología moderna, su concepto puede parecer obsoleto, pues el concepto de instinto que tiene la etología se refiere a una conducta que tiene sentido, se repite con regularidad y es importante para la vida de la especie, por lo que no puede ser confundida con el auto adiestramiento ni el aprendizaje los cuales están al servicio del individuo, por el contrario el instinto es innato y hereditario, como nos dice Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*. Para aclarar mejor el desarrollo y la polémica que ha surgido en torno a este concepto se puede consultar *El comportamiento animal y humano* de Konrad Lorenz, en especial el apartado titulado “Sobre la formación del concepto de instinto” Por otra parte, hay que afirmar que comparar el concepto nietzscheano de instinto con el que usa la etología constituye un error, quizás lo mejor sería ver que atributos le da Nietzsche a lo que llama instinto, tal y como hace Paul-Laurent Assoun en *Freud y Nietzsche*, de lo cual se derivan estas características. 1- Los instintos son diversos. 2- Se categorizan a partir de su actividad o su forma de expresión (hay un instinto para cada actividad humana). 3- No constituyen una unidad sino una diversidad conflictiva. Por lo que se puede inferir que Nietzsche usa la palabra instinto para referirse a la pluralidad de fuerzas que habitan el cuerpo y por lo tanto su concepto nada tiene que ver con el que usa la etología. Quizás en lugar de instinto habría que usar la palabra impulso, pero no hay que usarlo de manera exclusiva, pues ello constituye un error, ya que como nos dice Patrick Wotling ello sería tratar como absoluto algo que no lo es, de ahí que Nietzsche use para designar a las fuerzas que habitan el cuerpo términos tan dispares como instinto, impulso tendencia, etc., en su intento por destrozor cualquier ontología que pretenda erigirse a partir de dichos términos que nos sirven para designar no una realidad objetiva, sino algo que permanece desconocido para nosotros.

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos—, a saber, en los casos en que hay que hacer promesas [...].¹³³

Para Nietzsche es evidente que no basta con enunciar la promesa para hacerla cumplir, por eso se crearon las leyes, pero éstas debían de contener castigos crueles para así grabarlas en el cuerpo, la memoria fue creada a partir del dolor y la crueldad, sólo lo que no deja de doler se convierte en memoria.

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tienen su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.¹³⁴

Considera Nietzsche que cuando los instintos de los hombres no pudieran volcarse hacia fuera como era natural, se volvieron hacia dentro, creando su espiritualidad; es decir, su alma, su yo.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originalmente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.¹³⁵

“Pulsión, instinto o afecto: ninguno de estos términos posee un privilegio decisivo. Nosotros permanecemos en el orden de una descripción imaginaria, interpretativa de la cual no podemos salir”. “Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche «une facilité que l’on se donne»” en *La pulsion*, Paris, Vrin, 2006, p. 97.

¹³³ Nietzsche Friedrich, “«Culpa»«mala conciencia» y similares” en *op.cit.*, § 1.

¹³⁴ *Ibid.*, § 3.

¹³⁵ *Ibid.*, § 16.

Pero ¿qué características tiene esta alma? Evidentemente la de *unidad e inmutabilidad*, pues el ser humano al hacerse previsible se vuelve *uno*, pierde su riqueza instintiva y es entendido por los demás hombres como algo *simple e idéntico*. La previsión y cálculo del hombre, propios de aquella etapa que Nietzsche llama “prehistoria”, presuponen la *unidad* de su carácter y la inmutabilidad de éste.

El carácter inmutable.- Que el carácter sea inmutable, no es una verdad en sentido estricto; en realidad, esta proposición favorita significa tan sólo que, durante la breve existencia de un hombre, los nuevos motivos que obran sobre él no suelen actuar con la suficiente profundidad como para destruir los trazos impresos durante miles de años. Pero si nos imaginásemos un hombre de ochenta mil años, tendríamos en él un carácter completamente variable, de modo que una multitud de individuos diversos obtendrían a su vez de él su desarrollo. La brevedad de la vida humana conduce a muchas afirmaciones erróneas respecto a las cualidades de los hombres.¹³⁶

De acuerdo a Nietzsche así se creó la *mala conciencia*, el deseo de mortificarse a sí mismo por el sentimiento de culpa, toda vez que los instintos ya no pudieron seguir su salida natural (hacia el exterior) se volvieron hacia dentro, es decir, el hombre quedó atrapado y dominado por el Estado y la moral.

Ya se habrá adivinado *qué* es lo que propiamente aconteció con todo esto y por *debajo* de todo esto: aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el «Estado» con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía *más natural* de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada (...) ¹³⁷

Pero con “Estado” Nietzsche no se refiere a un contrato que realizaron los hombres para no hacerse daño entre sí, sino al dominio de unos hombres

¹³⁶ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 41.

¹³⁷ Nietzsche Friedrich, “«Culpa»«mala conciencia» y similares” en *op.cit.*, § 22.

fuertes por sobre otros más débiles, es decir, que para Nietzsche el Estado fue creado a partir de la lucha de fuerzas, a partir de la guerra.¹³⁸

He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero – una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda.¹³⁹

También piensa que las religiones son un aparato de crueldades que han servido para crearle una memoria al ser humano, nos invita a ver el sinfín de crueldades que se hallan en cualquier religión. Nietzsche piensa que el producto más acabado de esa crueldad con la que ha sido formado el hombre occidental es el “hombre autónomo”; es decir, el sujeto, aquel ser que renuncia a la prescripción de las costumbres para declararse que no es un ser que se deje guiar por éstas. Pero paradójicamente el sujeto que renuncia a las costumbres es el producto más acabado de esas costumbres crueles, pues éstas a través del dolor le han creado una conciencia moral, una responsabilidad y la capacidad de decidir por “sí mismo” sobre sus actos. “Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura (...)”.¹⁴⁰

¹³⁸ Michel Foucault al igual que Nietzsche piensa que las sociedades no son el producto de un contrato social, sino de un permanente enfrentamiento, en donde la política y sus contratos no representa estabilidad, sino una forma de continuar la guerra por otros medios, la política no implica estabilidad ni igualdad de fuerzas, sino antes bien la emergencia del enfrentamiento: “(...) la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien –como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos – un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; éste se produce siempre en el intersticio”. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980, p. 16.

¹³⁹ Nietzsche Friedrich, “«Culpa» «mala conciencia» y similares” en *op.cit.*, § 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 24.

Nietzsche parece decirnos de manera velada que la concepción del hombre moderno como sujeto depende en gran medida del dolor con el que se le ha moldeado, el alma platónica, alma cristiana, y el sujeto cartesiano acabarían por tener las mismas características: *unidad, inmutabilidad, identidad y autonomía*. Nietzsche, sin hacerlo explícito, parece insinuar que hay una conexión entre el alma como construcción teórica y el sujeto del pensamiento en cuanto causante de actos, es decir, como sujeto agente. Parece decirnos que para que fuera posible el surgimiento del alma platónica, el alma cristiana y el sujeto cartesiano, primero se tuvo que trabajar con crueldad sobre el cuerpo del hombre, y eso sucedió desde épocas antiquísimas, “prehistóricas”.

La eticidad de las costumbres por medio de su crueldad le ha hecho creer al hombre que dentro de él existe un *átomo psíquico*, una instancia que decide cada uno de sus actos, y que esa instancia es la causante de sus pensamientos y de sus acciones, esa instancia se encontraría como fundamento de su pensamiento. Si tomamos esto como cierto habría que decir que el castigo milenario que ha recibido el ser humano ha hecho posible la problemática del sujeto moderno, esta conexión entre el problema del sujeto moderno y del de la creación del alma por sociedades pre-modernas no puede dejar de sorprender, pues a pesar de que pueda parecer que son dos problemáticas ajenas, Nietzsche parece buscar una conexión que puede parecer forzada, pero que no deja de ser interesante.

Nietzsche parece querer rastrear dentro del prejuicio popular del sujeto como producto de la crueldad, la idea de que *el alma es un constructo social* “(...) nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas (...)”.¹⁴¹ Y ese constructo social comparte con el tema del sujeto el hecho de que entiende al ser humano a partir de su *unidad, coherencia, permanencia y simplicidad*; esto como podemos ver sobrevive en las sociedades contemporáneas, a pesar de que Nietzsche niega esa concepción simplista del sujeto, todavía en nuestra sociedad se entiende al ser humano de manera simplista, como si éste fuera efectivamente un “átomo psíquico” un “yo” idéntico a sí mismo y por tanto responsable de sus actos.

Basta pensar que en nuestra sociedad los seres humanos son entendidos a partir de lo que han sido, a partir de su pasado y se espera un comportamiento futuro similar, se piensa de manera cotidiana que los actos del ser humano han de ser idénticos a los que tuvo en su pasado, es como si se pensara que el ser humano está regido por una entidad simple e inalterable que lo hace ser en todo momento él mismo que ha sido.

Nietzsche piensa que el castigo ha calado hasta el inconsciente, de modo que ya no tenemos otra manera de concebir al ser humano si no es a partir de su *simplicidad*, como algo que *permanece* sin cambio a través del tiempo; sin embargo, esa simplicidad ha sido creada, no es algo natural, el castigo milenario hizo posible la concepción moderna del hombre, el hecho de que éste se concibiera como libre y autónomo, pues esa libertad y esa

¹⁴¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 19.

autonomía han sido establecidas a partir del dolor; parece como si el problema del sujeto moderno no habría sido posible sin milenios de tortura que llevaron al hombre a concebirse como un sujeto, es decir, como una entidad inmutable y ajena al devenir.

Así, resultaría que el problema del sujeto sólo quedaría claramente explicado a partir de una plataforma más amplia para pensarlo, esa plataforma se hallaría en el problema de hacerle una memoria al hombre, es decir, de negar la pluralidad de sus pulsiones a favor de la preeminencia de la conciencia.

2.3 Cuerpo y sujeto

Como hemos podido ver desde el primer capítulo, el alma ha ocupado un lugar central en las reflexiones de Occidente desde Platón, pues se ha considerado a ésta como la parte principal del ser humano. En el pensamiento cristiano – según Nietzsche– ha habido un desprecio del cuerpo, pues sólo se ha ocupado del alma, cosa parecida sucede en Descartes el cual a pesar de inaugurar el pensamiento moderno sigue dividiendo la realidad en *res extensa* y *res pensante*: Nietzsche ve en la historia del pensamiento occidental un dualismo irreconciliable entre cuerpo y alma.

Evidentemente, antes de Nietzsche el cuerpo fue pensado por otros filósofos, muestra de ello es La Mettrie y su materialismo. Por su parte, Nietzsche recuperó el cuerpo como punto nodal del ser humano, pero irá más

allá del materialismo mecanicista de La Mettrie. Ahora bien, se puede acusar a Nietzsche de que no se detiene a valorar la historia de la metafísica occidental y de manera fácil afirma que hay un dualismo en la filosofía occidental, sin detenerse en un análisis más profundo, ello en cierta manera es cierto.¹⁴²

Él aborda sus intuiciones e ideas desde el perspectivismo pero, en cambio, no ve desde distintos puntos de vista a la metafísica ni a todos aquellos pensadores a quienes convierte en contrincantes. Con todos ellos, Nietzsche se comporta en realidad de manera sofística: toma la parte por el todo, desenmascara e invalida la grandeza a partir de los móviles más bajos. (...) Tampoco parece importarle a Nietzsche que el pensamiento de Platón no se reduzca al dualismo del *Fedón*, y no explora otros diálogos como el *Simposium*, *Fedro*, *Teeteto*, *Parménides* y *El sofista*.¹⁴³

No obstante, partiremos de la hipótesis nietzscheana que acusa a Occidente de dualismo para poder entender su pensamiento. Sin embargo, queremos aclarar que somos conscientes de la simplificación que hace Nietzsche de la reflexión filosófica de Occidente, pues aún el pensamiento del propio Platón, con quien nuestro autor debate constantemente, no se puede reducir a un dualismo, ya Platón afirmaba que el alma tripartita tenía una parte apetitiva.

-Y estas dos especies, criadas de este modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma (...)
(...)
-¿Y no serán estas dos mismas especies las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una

¹⁴² Sylvain Roux por ejemplo nos dice que la interpretación dualista que se hace de Platón es falsa pues: “Por una parte, porque ella se apoya (la interpretación) esencialmente sobre el *Fedón*, en detrimento de otros textos más matizados y que (...) el texto del *Fedón* es susceptible de otra lectura” *Le corps*, Paris, VRIN, 2005, p. 11.

¹⁴³ Sagols, Lizbeth, *Ética en Nietzsche?*, México, D.F. UNAM, 1997, pp. 34 – 35.

deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones?¹⁴⁴

La imagen que nos ofrece Nietzsche del alma platónica es que ésta para poder conocer, necesita dejar de lado el cuerpo, lo mismo sucedía ya con Sócrates y lo mismo ocurre con toda la tradición filosófica occidental, pues dentro del cristianismo se afirmaba que era la parte intelectual del alma la que entraba en contacto con las ideas divinas para poder conocer. Sin embargo, Nietzsche retoma al cuerpo, porque para él es algo que debe de ser tomado en cuenta en el proceso de conocimiento, ello lo podemos ver desde su primera obra: *El nacimiento de la tragedia*, y es que a pesar de que Nietzsche no escribe la palabra cuerpo en ese texto, si leemos entre líneas, podemos inferir que el cuerpo está presente a lo largo de todo el texto, pues en los estados dionisiacos las que son exaltadas son las pasiones del cuerpo que llevan a la animalidad que se observa en las orgías, entrar en éxtasis es estar fuera de sí, fuera de la conciencia.

Si recordamos lo ya explicado en el apartado anterior, decíamos que a lo largo de la historia de Occidente se había pensado que los griegos eran racionales a partir de la interpretación que se había hecho de su arte apolíneo (escultura, arquitectura, literatura), se infería que la claridad y medida de su alma había sido plasmado en su arte; si su arte se presentaba diáfano, sencillo, claro, medido, proporcionado y bello, se atribuyó a los griegos esa misma claridad y medida, es decir, las características que se le han atribuido a la racionalidad.

¹⁴⁴ Platón, *República*, 442 a – b.

Se idealizó a los griegos y se les quiso ver racionales, libres de pasiones e irracionalidades, no obstante, Nietzsche a través de la presencia del dios Dionisos dio cuenta de que en la antigüedad griega ese dios de la locura fue adorado por el pueblo griego y que otro arte, la música, era el reflejo de la irracionalidad que vivió el griego antiguo.

Pero ¿de dónde surgía esa irracionalidad?, ¿Dónde hallaban expresión las pasiones desmesuradas del griego antiguo? Precisamente en el cuerpo, el cual era llevado a actuar de manera irracional en los cultos que se le brindaban a Dionisos y en los cuales además se usaba vino y drogas, y con ayuda de estos elementos los aspectos conscientes eran suprimidos, la claridad del pensamiento era negado junto con la individualidad y se desataban los instintos que habitan la naturaleza misma, el griego volvía a estados pre-racionales o animales.

Nietzsche nos dice que los griegos, a pesar de vivir la brutalidad de lo dionisiaco, supieron refrenar sus pasiones y mesurarlas por medio de lo apolíneo. Apolo aparece como el dios de la luminosidad como: “el Resplandeciente”, cuyas características son la medida, la proporción y el equilibrio, dios de todas las representaciones del arte plástico.

¿En qué sentido fue posible hacer de *Apolo* el dios del arte? Sólo en cuanto es el dios de las representaciones oníricas. El es “el Resplandeciente” de modo total: en su raíz más honda es el dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor. La “belleza” es su elemento (...).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, “La visión dionisiaca del mundo” en *El nacimiento de la tragedia*, p. 245.

La experiencia dionisiaca llevaba a los hombres a la orgía dionisiaca, a la fusión de todos los seres, fueran plantas, animales o humanos, con el Uno primordial, lo indiferenciado; Apolo, al regalarle a los griegos por medio de la limitación, medida y luminosidad su individualidad, los diferenció y los hizo percibirse con límites precisos para que pudieran vivir, con lo cual pusieron un velo al caos del Uno-primordial. No obstante, Apolo no fue negador de Dionisos, pues las fuerzas, instintos y pulsiones irracionales siguieron habitando el cuerpo de los seres individuados, y estos impulsos se veían reflejados y expresados en el propio pensamiento, pues no había una separación entre las pasiones del cuerpo y el aspecto intelectual.

Podemos afirmar que en el pensamiento de Nietzsche se encuentra el cuerpo como instancia fundamental, pues es el que hace posible la experiencia dionisiaca, él es capaz de llevarnos más allá de la claridad de la conciencia y de sumergirnos en un mundo de fuerzas, instintos, tensiones e impulsos. “El rescate de la vida, del instinto y del cuerpo, que es ya empresa central en los primeros libros del filósofo, viene a romper con una arraigada tradición filológica y filosófica que ha dejado de lado, precisamente, la existencia corporal y la base instintiva de nuestros conceptos”.¹⁴⁶

Pero, ¿qué es el cuerpo para Nietzsche? Quizá para contestar a esta pregunta habría que contestar primero y de manera más general ¿Qué es el mundo y la vida para Nietzsche?

¹⁴⁶ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 29.

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande, es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza, que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas (...) Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi “más allá del bien y del mal”, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no apruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, “hombres de medianoche”? ¡Este nombre es el de “voluntad de poderío”, y nada más!... ¹⁴⁷

Como podemos ver en el pensamiento tardío de Nietzsche todavía se encontraba presente la idea de que el mundo era dionisiaco y, por tanto, estaba constituido por una multiplicidad de fuerzas, pero además se encuentra la idea de que el mundo es voluntad de poderío, es decir, que las fuerzas que constituyen al mundo se caracterizan porque buscan avasallar y dominar a otras fuerzas.

Nietzsche engloba en la voluntad de poder el mundo orgánico y el inorgánico, ello debido a que piensa que las mismas fuerzas que existen de manera previa en lo inorgánico pasan a formar parte de lo orgánico, por ejemplo: en los intercambios químicos hay también fuerzas. Nietzsche no hace una separación tajante entre lo vivo y lo inerte, ya que ambos comparten el

¹⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981, § 1060.

hecho de estar habitados de las mismas fuerzas: “En esta etapa, si bien se ha dejado de creer en una verdad última de las cosas, no se ha abandonado la creencia en la existencia de este fondo monstruoso que ahora identifica con la voluntad de poder; este fondo sigue ahí con toda su carga de fuerza y de caos que lo caracteriza (...).”¹⁴⁸ La diferencia entre lo dionisiaco y la voluntad de poder estaría en que cuando Nietzsche habla de lo dionisiaco pone más atención al mundo de la vida, mientras que con la voluntad de poder, coloca la atención sobre el mundo inorgánico y le otorga las mismas características de la vida.

El Uno primordial estaría habitado por un caos de fuerzas y esas fuerzas estarían en lucha constante por dominar a otras y ese mismo fenómeno habitaría tanto lo vivo como lo muerto: “Mi fórmula se resume en estas palabras. La vida es voluntad de poderío”.¹⁴⁹

Esa voluntad de poder la podemos ver en fenómenos de la vida como la nutrición, para Nietzsche el hambre no es solamente el deseo de conservarse, es decir, el hambre no expresa debilidad por parte de los seres que la padecen, sino que el hambre sería primordialmente el deseo de apoderarse de alguna cosa extraña y de incorporarla al organismo, sería el deseo de dominar, voluntad de poder. “La nutrición es solamente una consecuencia de la insaciable apropiación de la voluntad de poderío”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 149.

¹⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 252.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, § 653.

El cuerpo revela a través de la experiencia dionisiaca que está habitado por una multitud de fuerzas que lo tensionan, e impulsan y si esas fuerzas habitan el cuerpo del ser humano es porque previamente se encuentran en el Uno primordial. El hombre puede tener conocimiento acerca de esas fuerzas porque éstas se dejan sentir en su cuerpo como emociones, sentimientos, pasiones, instintos y deseos.

Podemos decir que las fuerzas, al tensionarnos, nos llevan a tener determinados sentimientos, pero lo importante aquí es que nosotros percibimos esos sentimientos como *unidad*, por ello, podemos decir que sentimos: amor, cólera o melancolía; no obstante aquí la pregunta sería ¿por qué sentimos esa pluralidad de fuerzas que habitan nuestro cuerpo como unidad? Es decir, ¿por qué no tenemos conciencia de todas y cada una de las fuerzas que nos habitan?

Para Nietzsche, el cuerpo esta habitado por fuerzas que dominan a otras y en ese dominar crean orden, pero hay que aclarar que es un orden momentáneo e inestable, pues las fuerzas se desestabilizan en su lucha y crean un dominio y un orden distinto al precedente, esas luchas no se hacen presentes en la conciencia, por ello es que nos concebimos como unidad, pero en el fondo el cuerpo se asemeja más al caos que al orden, pues no hay equilibrios permanentes ni definitivos “(...) para Nietzsche, en cambio, el orden es una apariencia local, mientras que en el nivel global domina el caos”.¹⁵¹

¹⁵¹ Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000, p. 66.

No obstante, nos dice que la esencia de una fuerza es buscar el dominio de otras. Quizá por ello se refiere a la aristocracia de las células, para él en tan solo un grupo de células se da una lucha de fuerzas por imponer el dominio, y sólo las células con más fuerza o las células aristocráticas serán las que terminarán por dominar en un tejido, por ello se puede afirmar que una sola fuerza puede dominar a las demás, aunque su dominio no sea definitivo, las fuerzas más débiles entran en tensión con la fuerza dominante aunque su poderío no se deja sentir.

¿Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia? ¿Una aristocracia de “células” en la que el poder radique? ¿Algo así como “pares” acostumbrados a gobernar unidos, con un buen sentido del mando? ¹⁵²

Eso mismo sucede con los sentimientos que tenemos, pues la cólera o el amor que experimentamos representan la intensidad máxima de un conjunto de fuerzas que domina, en esos sentimientos se expresa el dominio de un grupo de fuerzas por sobre las demás, ahora bien, ¿qué consecuencias podemos sacar de todo esto? Primero, que las fuerzas que nos habitan en su lucha por dominar a otras fuerzas entran en tensión; segundo y más importante, que cuando un conjunto de fuerzas domina, nosotros sentimos esa intensidad como *unidad*, cuando una fuerza se impone, nosotros tenemos la sensación de que es *una sola fuerza* la que sentimos y no tenemos conocimiento de que esa sensación está integrada por muchas otras fuerzas que tienen el mismo carácter dominador, también podemos sentir otras fuerzas

¹⁵² *Ibíd.*, § 485.

secundarias que se dejan sentir de manera más débil, pero de las fuerzas más débiles que son dominadas ni siquiera las sentimos.

Las palabras «ira», «amor», «compasión», «deseo», «conocimiento», «alegría», «dolor», son términos que hacen referencia a situaciones *extremas*: los grados, más medidos e intermedios, por tanto, se nos escapan, y no digamos ya los grados inferiores que están en juego constantemente, aunque son los que precisamente tejen la tela de nuestro carácter y de nuestro destino.¹⁵³

Podemos decir que en un estado dionisiaco inducido ya sea por el vino, las drogas o simplemente la música –como sucedía en la Grecia trágica– despiertan en el cuerpo una multitud de sensaciones y emociones de las cuales no se tenía conciencia, dando cuenta así que el cuerpo está habitado por una multiplicidad de fuerzas.

En un estado extremo de lo dionisiaco, como el que era vivido en las orgías dionisiacas, el ser humano era llevado a estados animales, podía violentar, violar, asesinar y ser asesinado, perdía la claridad que le brinda la conciencia; no obstante, Nietzsche nos dice que los ritos salvajes y animales del Dionisos bárbaro venido de Tracia no fueron aceptados por el mundo griego, pues, a aquellos ritos se opuso el resplandor, la medida y la limitación de Apolo, el dios de las representaciones artísticas, con lo cual las fuerzas del Dionisos bárbaro no fueron negadas pero sí re-canalizadas al terreno artístico, dando nacimiento así a la tragedia griega.

¹⁵³ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, § 115.

Apolo sirvió para medir las potencias destructoras de Dionisos, pero no para extirpar esas fuerzas; la vida fue posible en la Grecia antigua porque en lugar de que los hombres se lanzaran a la lucha violenta, luchaban de manera artística, prueba de ello son las olimpiadas y los concursos artísticos; la tragedia misma era un concurso.

El dar forma artística se vio reflejado en el arte plástico del pueblo griego. Hallamos expresiones de medida y proporción en su escultura y arquitectura; no obstante, el volverse artista no se reduce para Nietzsche al arte en cuanto tal, sino que la propia vida del ser humano necesita vivirse artísticamente. Pero, ¿qué implica dar forma en general sea en el arte o en la vida propia? Evidentemente implica poner límites, medir, expresar el caos de fuerzas que nos habitan no de manera desordenada, sin orden, ni proporción, sino articular esas mismas fuerzas, pero con *una* sola forma que unifique y sintetice la pluralidad.¹⁵⁴

Si recordamos, lo dionisiaco representa el caos de fuerzas y lo apolíneo la forma, podemos afirmar que en lo apolíneo hay una *unificación* del caos, por ello, el individuo representa una simplificación respecto al caos de fuerzas que constituyen al Uno primordial, sin embargo, esa simplificación toma en cuenta al cuerpo y es capaz de imponerle una forma para expresar sus pasiones

¹⁵⁴ A pesar de que Nietzsche nos dice que en la cultura griega lo apolíneo surgió de lo dionisiaco, parece olvidarse de lo dionisiaco por la monstruosidad que representa, de ahí que hable como los griegos aprendieron a expresar lo dionisiaco por medio de la medida apolínea, pone en primer lugar lo apolíneo como una forma de re-canalizar las fuerzas que habitan al ser humano, de ahí su esperanza en la superación de lo humano por medios artísticos, por contraposición Georges Bataille pone el acento en lo dionisiaco como una forma que constantemente rompe el orden y posibilita al hombre la comunicación con lo sagrado, de ahí su exaltación del mal, de la guerra, de la fiesta, como una forma de vida que busca derrochar su fuerzas sin sentido, sin la búsqueda estética que tanto exalta Nietzsche.

violentas de manera artística: a diferencia del individuo, el sujeto en sentido moderno pretende introducir una dualidad entre cuerpo y pensamiento.

El cuerpo sería, así, junto con la subjetividad, producto del principio de individuación apolínea, aun más, sería la estructura a partir de la cual dicha subjetividad es posible. Sin embargo, como unidad el cuerpo es también ficción. Es a partir de esta visión del cuerpo como unidad, como entidad finita y coherente, como individualidad, que la subjetividad encuentra el terreno para asirse a sí misma como unidad, pero ambas no son más que una construcción, una apariencia.¹⁵⁵

A partir de la lucha de fuerzas que hay en nuestros cuerpos y de las síntesis y simplificaciones que realizan células, tejidos y órganos, es como nosotros sentimos y vivimos nuestro cuerpo como una *unidad*, no nos damos cuenta de la simplificación que realizan las fuerzas que lo habitan, pues en su lucha por dominar unas sobre otras, hay fuerzas que se imponen y que someten a otras fuerzas y cuando una tendencia o fuerza domina en el cuerpo nosotros sentimos esa tendencia como una *unidad*, por ello, el cuerpo representa una ficción de unidad a pesar de su pluralidad.

Partiendo de esa idea de unidad del cuerpo, es como el ser humano se llega a considerar como individuo, es decir, como una *unidad*, como algo indiviso, no fragmentado; pues la idea de unidad se hace presente a su conciencia, así, el hecho de que nos consideremos como individuos es un fenómeno que va ligado al hecho de que concebimos al cuerpo como unidad; cosa muy diferente es considerar que en nuestro cuerpo hay una sustancia pensante, ello implicaría una dualidad, pues concebir un centro único que es más importante que las demás partes implicaría la idea de que hay un centro

¹⁵⁵ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 54.

rector (conciencia) y de que lo que está fuera de éste no importa (cuerpo); concebir como más importante la conciencia haría referencia más al sujeto que a la individualidad, pues la individualidad es la unificación del cuerpo en su totalidad –incluyendo como parte del cuerpo a la conciencia–, mientras que concebir una sustancia, un sujeto al modo cartesiano, implica sobrevalorar una parcela de nuestro ser (conciencia) en detrimento de las demás (cuerpo).

A pesar de que la individualidad y la subjetividad sólo son posibles a partir de la sensación de unidad del cuerpo, la individualidad no introduce una dualidad en las fuerzas que nos habitan, por el contrario, la idea de sujeto pretende delimitar una parcela del ser humano por sobre otras partes, introduciendo así una dualidad tajante en el ser humano.

2.4 Sujeto y Ser

Como hemos visto, en el pensamiento nietzscheano el cuerpo ocupa un lugar importante, el cuerpo está atravesado por un caos de fuerzas, no obstante, las propias fuerzas en su lucha y deseo de dominar crean simplificaciones tan amplias que hace que captemos nuestro cuerpo como *unidad*.

Nietzsche, haciendo uso de su psicología, intenta valorar las ideas filosóficas que ha tenido Occidente, así pues, habría que preguntarnos de dónde han surgido nociones como: Idea, esencia, ser, número, sustancia, alma o sujeto, así como las nociones de identidad y causalidad. Para Nietzsche, es evidente que sin el fenómeno de síntesis y simplificación que realiza el cuerpo

todas esas nociones no serían posibles. Algo de suma importancia es que los filósofos occidentales, de manera inconsciente, han sacado sus categorías de las mismas síntesis que realiza el cuerpo: “Parece que nosotros no podemos comenzar de otro modo la ontología que partiendo del sentimiento de ser que atraviesa nuestra vida”.¹⁵⁶

Pero ¿cuáles son los conceptos fundamentales que se derivan de un proceso de simplificación corporal? Evidentemente todos los que contengan la presunción de *unidad* y, por tanto, de *identidad e inmutabilidad*. Es decir, la unidad se alzaría como la *categoría primordial* de la cual después surgirían las demás ideas que se le asocian a ésta, pero por contraposición, también se derivarían aquellas categorías a las que se les ha negado peso ontológico, tales como: no-ser, devenir, accidente, mundo sensible, contingencia.

Nietzsche se cuestiona: ¿qué hay detrás de la historia de la filosofía occidental? Y parece encontrarse con que a pesar de que la idea de sujeto parece ser una idea moderna que fue llevada a su apoteosis por Descartes, en realidad ha recorrido y fundamentado el pensamiento occidental, por ello, Nietzsche afirmaba: “El concepto de *sustancia* es una consecuencia del concepto de *sujeto*, ¡no al contrario! Si sacrificamos el alma, el “sujeto”, entonces falta completamente la condición previa para una “sustancia”.¹⁵⁷

La idea de sustancia que se encuentra de manera explícita en Aristóteles no sería más que la consecuencia de la sensación de unidad que nos habita;

¹⁵⁶ Montebello, Pierre, *Nietzsche, La volonté de puissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 16.

¹⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *El nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 2000, 10 (19).

pero, ¿qué es la sustancia? “El término de sustancia es uno de los términos más importantes y más difíciles de la filosofía. El término viene del latín *substantia*, que designa alguna cosa que se conserva (*stare* en latín) bajo (sub) las apariencias y bajo los cambios que se manifiestan en una cosa”.¹⁵⁸

No obstante, la idea de sustancia que tiene Aristóteles ha sido sacada previamente de las Ideas platónicas, las cuales también permanecían invariables a pesar de los cambios.¹⁵⁹ Por ello se puede decir que Nietzsche parece hallar el punto clave para que esas ideas sean posibles, ese punto nodal lo constituiría la idea sensación de existir, de ser.

El sujeto sería así un modelo nacido de las simplificaciones del cuerpo, y a su vez la idea de sujeto estaría sacada de la ilusión de unidad que nos da el propio cuerpo, y a partir de esa sensación de unidad y simplificación que nos brinda el cuerpo se levantarían los demás presupuestos con los que ha sido pensada la realidad, ello claro de manera inconsciente. “¿Y si nuestro yo fuera el único ser a semejanza del cual creásemos o comprendiésemos todos los seres perfectamente?”.¹⁶⁰

Desde Platón las ideas de unidad, inmutabilidad, permanencia e identidad que pertenecen al ser por excelencia, a las Ideas, es algo que ha sido sacado de manera inconsciente de los procesos de síntesis y simplificación del

¹⁵⁸ Tomès, Arnaud, *op.cit.*, p 26.

¹⁵⁹ Hay que aclarar que Nietzsche cuando habla de sustancia jamás menciona a Aristóteles, pues en el desarrollo de sus ideas pasa de manera fácil del concepto de sustancia, al de sensación de ser, de existir la cual considera como origen de la idea de permanencia e identidad, a lo cual se agrega el hecho de no tomar en cuenta las distintas acepciones de entidad que se encuentran en Aristóteles. Se puede consultar para mayor referencia *La metafísica*, Libro I, Capítulo 3, o el *Tratado de lógica I*, Categorías 5.

¹⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 512.

cuerpo, ello nos llevaría a la conclusión de que el platonismo se encuentra no en los libros escritos por Platón, sino que se halla inscrito en el propio cuerpo del ser humano, sería una perspectiva engañosa que nos brinda el hecho de “tener” cuerpo. Se puede decir que para Nietzsche las categorías de la metafísica son en realidad producto del cuerpo, que las ideas que el hombre tiene acerca de la realidad ni siquiera son creaciones del espíritu. “Para la situación de la ontología, la esfera vital parece insuperable”. ¹⁶¹

Esto nos puede llevar a pensar que para Nietzsche la realidad se reduce a las creaciones del sujeto en sentido cartesiano, tal y como piensa Heidegger, quien afirma que Nietzsche, a pesar de hacer una crítica al sujeto cartesiano, en realidad nunca logra librarse de la perspectiva de Descartes, pues para Heidegger no hay diferencia en poner al cuerpo en lugar del alma, no obstante, el concepto que tiene Nietzsche del cuerpo es muy distinto al de alma, no se trata de la sustitución de un concepto por otro, sino de un cambio de perspectiva radical, pues hay que afirmar que con el concepto de cuerpo lo que hace Nietzsche es desfondar al sujeto cartesiano, las categorías con que la metafísica ha pensado el mundo no se derivan de la existencia de un sujeto en el sentido cartesiano, sino de las simplificaciones que hace el cuerpo, pero hay que recordar que la sensación de unidad que nos da el cuerpo es una ilusión, pues: “Las pulsiones constituyen un conjunto organizado, tal es el cuerpo, una unidad constituida, y no una unidad originaria”. ¹⁶²

¹⁶¹ Montebello, Pierre, *op.cit.*, p.16.

¹⁶² Wotling, Patrick, “L’entente de nombreuses âmes mortelles l’analyse nietzschéenne du corps” en *Le corps*, Paris, VRIN, 2005, p. 180.

Para Nietzsche, las simplificaciones de la realidad que hace el cuerpo entran en el proceso de conocimiento, si la realidad está en constante devenir, el hombre sólo puede capturar ciertos momentos fosilizando el devenir, igualando las cosas y brindándoles una identidad, una de las formas que tiene el hombre de capturar el devenir es el concepto.

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.¹⁶³

No obstante, para Nietzsche no es la conciencia la que brinda la unidad al concepto, sino que es el cuerpo el que desde antes ha iniciado ese trabajo de simplificación y de síntesis de la realidad, aún antes de que la conciencia lo haga. Tomando en cuenta esto último se puede afirmar que el ser humano, al tener cuerpo, no puede escapar de la perspectiva simplificadora que le brinda éste, esa perspectiva simplificadora también se muestra en el fenómeno del sueño que, como ya vimos, contribuye a que el hombre tenga una visión dualista de la realidad; es decir, en las estructuras y funciones del cuerpo humano se halla inscrita la metafísica: el platonismo, aunque aquí platonismo no se refiere sólo a la doctrina de Platón, sino al engaño del que somos presas por la ilusión de unidad que nos brinda el cuerpo.

La metafísica occidental, el dualismo que es tal y como Nietzsche entiende a ésta, sería una perspectiva nacida de los procesos vitales y de

¹⁶³ Nietzsche Friedrich, *Sobre verdad y sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 23.

simplificación que habitan al cuerpo. Nietzsche concibe al cuerpo como un fenómeno central, por encima del alma, a pesar de que éste ha sido dejado en un segundo plano por la tradición filosófica occidental. Y al poner al cuerpo como fenómeno central no hace un mero cambio de palabras como presupone Heidegger. “El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes”.¹⁶⁴

Para Nietzsche, los fenómenos biológicos se dan bajo relaciones de fuerzas y de dominio, las células y los órganos de un cuerpo se encuentran cambiando, por ejemplo, en la fagocitosis, en la “devoración” de unas células por otras se da una relación de dominio, pues las células fagocitadas quedan al servicio de la célula que las ha integrado a su sistema biológico, y de manera similar ocurre con los órganos, las fuerzas vitales que los habitan los llevan a entrar en tensión y lucha, de modo que el cuerpo es concebido por Nietzsche como un fenómeno sumamente complejo a diferencia del alma.

Los seres vivos tienen como principio interno esa tensión de fuerzas desde su concepción. “La escisión de un protoplasma en dos partes se realiza cuando la potencia no es suficiente para dominar la propiedad incorporada: la generación es la derivación de una impotencia”.¹⁶⁵ Para Nietzsche, el cuerpo está sometido a una lucha de fuerzas, de tal modo que entre las células y entre órganos hay una tensión de fuerzas que buscaN dominar a otras.

¹⁶⁴ Heidegger, Martin, *op.cit.*, p 154.

¹⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 647.

Nietzsche se preguntaba: “¿Pues cómo puede algo muerto «ser»?”,¹⁶⁶ y es que el hombre tiene la experiencia y la sensación de estar vivo, aunque no podamos definir qué se siente estarlo, sin embargo, todos sentimos el hecho de estar vivos, de ser, lo que hay que mostrar es cómo a partir del fenómeno de la vida y de lo corporal es de donde surgen los errores del pensamiento metafísico que se encuentran en Platón y que recorren la historia de la filosofía occidental.

El humano se concibe como un “ser”, es decir, como algo que existe, que tiene duración, ello a partir de su sentimiento de estar vivo; ahora bien, la sensación y el sentimiento de que hay un “ser”, algo que permanece a través del tiempo, es una sensación que procede del cuerpo y ello ha llevado al hombre a pensar que hay una parte de él que nunca muere, que hay algo que permanece idéntico más allá de los cambios o corrupciones que sufre su cuerpo.

Y precisamente a esa parte que sobrevive se le ha llamado “alma”, refiriéndose a esa parte humana que se concibe como permanente, pues trasciende a la muerte; el alma sería el auténtico “ser” del hombre y no su cuerpo, pero irónicamente esa cualidad de permanencia que se le atribuye al alma ha nacido del cuerpo. Por ello se ha pensado que el alma es el principio y *causa* de la vida; esto es algo que recoge el propio Platón de la religión de su tiempo, sobre todo del orfismo, no obstante, al recoger esa opinión, no se cuestiona el por qué de ello, quizá de ahí también se derive que los filósofos

¹⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *El nihilismo: Escritos póstumos*, p. 35.

presocráticos se hayan preguntado por el Ser, imponiendo un sentimiento humano a la naturaleza. Su búsqueda de “lo que es” se halla fundada en un sentimiento humano, así, traspasaron la sensación de *causa* a nivel cósmico. La pregunta central de los presocráticos es: ¿de dónde proviene la pluralidad de los seres?, y se piensa en el Ser como lo que causa, es decir, como lo que lo genera, de modo similar a como se intuye que el alma es principio y causa de la vida, pero ese concepto de Ser está sacado de la sensación humana de existir, de ser; por ello el concepto de causalidad también es producto del cuerpo.

Y ello también se puede rastrear en la teoría filosófica platónica, pues la sensación de ser, de existir, puede trasvasarse a muchos ámbitos; así pues, Platón pensaba que había formas que existían más allá de las apariencias y de las cuales eran su modelo; de esta manera concebía “Ideas”, es decir, unidades permanente e idénticas, como si las cosas fueran seres, por lo que traspasaba su sensación de existir a una realidad metafísica, y de ello es expresión la búsqueda de Ideas (Platón) o esencias (Aristóteles), de estructuras que permanecen idénticas y sobreviven al cambio, de modo similar a como se considera que sucede con el alma humana a pesar de la muerte, Nietzsche nos dice: “Nuestro grado de sentimiento y de poder (...) nos da la medida del «ser» de la «realidad», de la no-apariencia”.¹⁶⁷

Las categorías con las que los filósofos occidentales han pensado el mundo, han sido sacadas – inconscientemente– de los fenómenos corporales

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 86.

que le son propios al ser humano, tales como la dualidad del sueño y el sentimiento de existir, y ha pretendido conocer a través de ellos una “realidad”, ya sea trascendente (Platón) o inmanente (Aristóteles).

(...) ¿Qué ha conducido al hombre a concebir la sustancia? Primero, el hecho de que lo que encuentra enfrente de él se presenta bajo el aspecto de objetos o cosas; la acción sólo es posible para él en un mundo en que hay diferentes totalidades. Tengo que distinguir las mesas, las sillas y los árboles, si quiero orientarme en este mundo. El niño imagina que las cosas encierran una especie de núcleo espiritual. Pero ¿cómo puede pasar esto? Si reflexionamos sobre la materia, veremos que esta idea presupone otra. Cuando digo que esta mesa es una cosa, la concibo, de cierto modo, bajo la forma de un ser vivo. La concibo como una totalidad y sólo concibo la totalidad porque parece haber ese núcleo espiritual de que acabamos de hablar. Por consiguiente, parece probable que para concebir las cosas nos proyectamos a nosotros mismos en ellas. El primer origen de la idea de sustancia, la consideración de las cosas, revela, pues, otro origen, un origen psicológico. Es porque concibo la sustancia en mí mismo, por lo que concibo las cosas como sustancias. Pero ¿por qué me concibo a mí mismo como sustancia? Primero, porque hay en mí el sentimiento de una cierta permanencia y continuidad. No es necesario, de hecho, creer que esta permanencia sea absoluta; sólo es probable cierta masa de fenómenos más estables que los demás. Hay ciertos sentimientos corporales que el hombre encuentra en sí con relativa permanencia y que constituye la base, al menos la base corporal, de su personalidad.

¹⁶⁸

Cuando Nietzsche afirma que: “El «ser» –nosotros no tenemos de ello otra representación que «vivir» ¿pues cómo puede algo muerto «ser»,”¹⁶⁹ nos está diciendo que el concepto de “cosa”, de permanencia, ha sido sacado de la experiencia, de la sensación de estar vivo. Para Nietzsche la experiencia de estar vivo, o lo que él llama el “sentimiento de vida y de poder” es más importante que cualquier pensamiento, precisamente porque lo antecede, e incluso lo predetermina, de tal modo que el pensamiento es producto de los estados del cuerpo.

¹⁶⁸ Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*, México, DF., F.C.E., 1966, pp. 33 – 34.

¹⁶⁹ Nietzsche Friedrich, *El nihilismo: Escritos póstumos*, p. 35.

Si se quita el alma, el sujeto, el yo, falta la condición previa para poder concebir la idea de “ser” “sustancia”, es decir, que el concepto de sustancia es la consecuencia de una síntesis del cuerpo, si el hombre no tuviera la experiencia o el sentimiento de estar vivo no podría haber inventado el concepto de “ser”, “sustancia”, “alma” o de “sujeto”, de ahí que Nietzsche haga una inversión de la metafísica platónica en el sentido que hace depender los conceptos y categorías metafísicas de los fenómenos biológicos que se dan en el cuerpo, no hace depender al ser humano de los conceptos metafísicos.¹⁷⁰

Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general. El hecho de que para progresar debamos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo en que varía y que deviene.¹⁷¹

Nietzsche trata los presupuestos y las categorías metafísicas de Platón y Aristóteles como creencias populares que los filósofos occidentales, en general, han aceptado sin cuestionar, por el contrario, se han dedicado a fundamentar esas creencias teóricamente, entre esos presupuestos se encuentran: la dualidad alma-cuerpo, correlativa a la de ser-devenir, forma-materia, sustancia-accidente.

El ser humano al tener el sentimiento de estar vivo, de estar existiendo y siendo, presupone la eternidad de su ser y existir –o quizá su anhelo–, a ello se aúna la “evidencia” que le brinda el fenómeno del sueño, tal parece que el

¹⁷⁰ Hay que resaltar el hecho de que Nietzsche pasa de manera fácil y sin dar demasiadas explicaciones del concepto de “sujeto” al de “ser”, pues les atribuye a ambas el ser producto de la sensación vital que tiene el ser humano de existir y no se detiene a dar una explicación elaborada de estos conceptos, pero asume como características comunes a ambos conceptos la permanencia e identidad.

¹⁷¹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 502.

hombre es presa de la perspectiva engañosa que le brinda su propio cuerpo. Para Nietzsche, esa interpretación errada que el ser humano hace de su cuerpo, ni siquiera fue sospechada por Platón, pues éste despreciaba el cuerpo y su teoría metafísica se desarrolló a partir de lo que él creía que era la parte más noble del ser humano: su alma o yo que es la que el ser humano capta como ser, como unidad. Ahora bien, la idea de unidad también nos remite a la de igualdad, es decir, a la idea de número.

Aunque se necesiten las “unidades” para poder contar, no quiere esto decir que tales unidades “existan”. El concepto de unidad está derivado del concepto de nuestro “yo”, que es nuestro más antiguo artículo de fe. De no considerarnos nosotros como unidades, no habríamos llegado al concepto de “cosa”. Quizá bastante tarde hemos advertido que nuestra concepción del “yo” no garantiza nada que se refiera a una unidad real.¹⁷²

Con la idea de número entendemos y simplificamos la realidad externa de manera extensa, aunque no sea más que una ilusión y de manera similar ocurre con la lógica, pues ésta sólo es posible si se trabaja con igualdades; todos estos modos de simplificar la realidad proceden del cuerpo.

Para poder pensar y razonar es obligado admitir la existencia del ser. La lógica no utiliza sino fórmulas correspondientes a cosas estables. Por eso la citada admisión no tendría aún ninguna fuerza de demostración respecto de la realidad; lo que “es” forma parte de nuestra óptica. El “yo” admitido como “siendo” y no tocado por el devenir ni por la evolución.¹⁷³

Para Nietzsche, la lógica hubo de nacer necesariamente de las ilusiones de unidad que nos brinda el hecho de estar vivos, pues el ser humano a través de su desarrollo sobre la tierra ha luchado por sobrevivir, y para sobrevivir ha tenido que ver igualdades donde no las hay, así es como ha identificado plantas y animales que le son dañinos, así como los que le son útiles e

¹⁷² *Ibíd.*, § 628.

¹⁷³ *Ibíd.*, § 511.

inofensivos; no obstante, aunque ello parece fácil, se ha dado a través de un proceso que ha implicado la muerte de los seres que no saben distinguir lo similar.

¿De dónde surgió la lógica en las cabezas humanas? Seguramente desde lo ilógico, cuyo reino debe haber sido enorme originalmente. Ahora bien, perecieron muchos e incontables seres que hacían inferencias de una manera distinta a como nosotros lo hacemos hoy: ¡esto puede haber sido muy verdadero una y otra vez! Por ejemplo, quien no sabía encontrar suficientemente a menudo lo «igual» a propósito de los alimentos o los animales que le eran hostiles; por consiguiente, quien inducía muy lentamente, quien era muy cuidadoso en la inducción, tenía menos probabilidades de seguir viviendo, comparado con aquel que ante cualquier semejanza conjeturaba inmediatamente la igualdad (...) Igualmente, para que surgiera el concepto de sustancia que le es imprescindible a la lógica –aun cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real–, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir lo cambiante en las cosas; los seres que no veían con precisión tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían «en movimiento». ¹⁷⁴

Ahora bien, ¿ello querrá decir que solamente las ilusiones que nos brinda el cuerpo han colaborado para que concibamos esencias, sustancias, cosas que permanecen inmutables e idénticas a través del tiempo? Evidentemente no, el problema está en que si bien el cuerpo debido a sus funciones simplificadoras nos da la sensación momentánea de estabilidad, esta sensación no se presenta como verdadera por sí misma, es sólo una sensación, pero el hecho de que el hombre no haya observado con atención su cuerpo lo que ha llevado a crear las categorías de la metafísica occidental a imagen y semejanza de sus sensaciones y en consecuencia a pensar que existen sustancias inmutables. “(...) la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*”. ¹⁷⁵

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1985, § 111.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, § 2.

Como hemos visto, el cuerpo, a pesar de ser una pluralidad de fuerzas, tiende a simplificaciones más o menos estables y esas sensaciones llegan a la conciencia como unidad, pero ello no es más que una ilusión, pues detrás de ello la complejidad del cuerpo se oculta: “Todo lo que se instala en la conciencia como unidad es algo enormemente complejo y lo único que logramos es una apariencia de unidad”.¹⁷⁶ Si la conciencia simplifica la realidad exterior, ello se debe a que de manera previa la conciencia capta su realidad interior como unidad.

Yo mantengo también la fenomenalidad del mundo interior: todo lo que no deviene sensible en la conciencia ha debido ser previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado. El verdadero procedimiento de la “percepción interior”, el encadenamiento de las causas entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y el objeto, está por completo oculto a nuestros ojos, y quizá resulta, solamente en nosotros, motivo de imaginación. Ese “mundo interior en apariencia” es tratado con las mismas formas y los mismos procedimientos que el mundo “exterior”.¹⁷⁷

Tanto el exterior como el interior del ser humano son simplificados por la conciencia, pero detrás de ésta se encuentran de manera previa las simplificaciones que realiza el cuerpo, de ahí han nacido las categorías filosóficas con las que ha sido entendido el mundo y el ser humano, pero de ello ni siquiera se han dado cuenta los propios filósofos, que al no poner atención al cuerpo, se han descarrilado y han olvidado la fuente de todas las ilusiones metafísicas.

¹⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 484.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, § 472.

Capítulo 3

El “teatro” mutilado del sujeto

Creyendo en su propia unidad, el sujeto hace de sí mismo una imagen mutilada, reducida.¹⁷⁸

3.1 La crítica nietzscheana al sujeto

Como hemos visto, el tema del sujeto en Nietzsche tiene varias vertientes, entre ellas se encuentra el surgimiento del sujeto del pensar en el Sócrates de Platón, sujeto que se declara capaz de conocer una verdad trascendente; por otra parte, el hecho de que el ser humano ha sido entendido desde la Antigüedad como unidad simple y coherente debido a las exigencias y castigos de la sociedad; en tercer lugar encontramos al cuerpo como el creador de esa ilusión de unidad que la conciencia confunde con una capacidad suya, así pues el hecho de que nos percibamos como unidades ha creado todas las categorías metafísicas. Pero para Nietzsche detrás de las sustancias se encuentra siempre el sujeto, el yo surgido de la sensación de unidad que nos da el cuerpo, de manera inconsciente, y el ser humano ha trasladado esa sensación a las categorías metafísicas que implican estabilidad, unidad y permanencia, tales como: ser, esencia, sustancia, alma, número, cosa etc.

Pero lo que interesa desarrollar en este apartado es, por una parte, la crítica que hace Nietzsche al sujeto cartesiano, a la formulación “pienso, luego

¹⁷⁸ Haar, Michael, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 135.

soy”; en base a tres perspectivas: *sujeto cognoscente*, *sujeto del pensar* y *sujeto agente*, y sus posibles variantes, ello no implica que se esté hablando de distintos sujetos, sino de distintos modos de abordarlo; en realidad se trata del mismo sujeto, si se usan estos términos son para precisar una característica en particular que se está resaltando en ese momento, al principio del capítulo se hará referencia exclusivamente al sujeto cognoscente, para mostrar el problema del conocimiento que se halla implícito en esta discusión.

Para mayor precisión diremos que cuando se habla del “sujeto cognoscente” se trata de resaltar al “yo pienso”, que como evidencia inmediata constituiría el fundamento del conocimiento; cuando se habla del “sujeto agente” se toma a éste como causa en general, lo que queda más claro cuando se habla de “sujeto volente”, pues en este caso nos referimos a éste como causa de actos, es decir, como voluntad; y con “sujeto del pensar” se hace referencia al sujeto como causa del pensamiento.

De acuerdo a como se vaya desarrollando la discusión, nos daremos cuenta de que la crítica de Nietzsche al “yo pienso” supera al planteamiento cartesiano, y que términos como “sujeto agente”, “sujeto volente”, “sujeto del pensar” pueden usarse no solo para referirse al sujeto de corte cartesiano, es decir, para hacer referencia al “yo-conciencia” sino que también pueden ser usados para cuestionar al centro permanente en el ser humano: alma o yo.

Ahora bien, ¿a qué se hace referencia con la palabra sujeto? “Precisamente esto quiere decir “sujeto”, en su etimología y en el sentido más

básico: lo que está debajo, lo que subyace, aguanta y mantiene y ejecuta todas las acciones”.¹⁷⁹ El término sujeto hace referencia a algo que permanece inmutable. Si aplicamos la idea de sustancia al hombre como lo hace Descartes, ello implica que el yo-conciencia es el núcleo del pensamiento, lo cual significa que el pensamiento en general procede de un centro de actividad único: la autoconciencia.

La crítica de Nietzsche al pensamiento de Descartes primeramente se basa en negar la supuesta certeza inmediata que constituye la formulación del “pienso, luego existo”, pues, como se ha afirmado, esta formulación no es producto de un razonamiento, ni una deducción, es una reflexión, es decir, es la captación inmediata del pensamiento pensándose a sí mismo: la autoconciencia. El “pienso, luego existo” consiste en la captación del funcionamiento mismo del pensamiento, ello implica que el pensar se sorprende a sí mismo en su raíz, en su fuente, de manera primigenia, tal y como el pensamiento es: claro y transparente a sí mismo; el pensamiento parece no tener secretos para él mismo, por ello, es que el “pienso, luego existo” puede constituir el fundamento del conocimiento.

Pero ¿por qué el *cogito* puede constituir el fundamento de la realidad? Para ello, primero hay que hablar de los presupuestos con los que funciona la metafísica occidental. Como habíamos visto en el primer capítulo, desde Platón se planteó la existencia de un mundo trascendente que era verdadero, es decir, se presupuso la existencia de un conocimiento absoluto, de ahí la separación

¹⁷⁹ Amengual, Gabriel, *op.cit.*, p. 154.

entre un mundo verdadero y uno aparente; en segundo lugar, se pensó que el ser humano podría acceder a ese conocimiento por medio de su pensamiento y no de sus sentidos, y tercero la confianza en que el pensamiento lógico-conceptual puede conocer el mundo verdadero.¹⁸⁰

Descartes es deudor de esos presupuestos de la metafísica, pues él también piensa que hay un conocimiento objetivo, pero ese conocimiento no es algo a lo que hay que tener acceso, sino que el sujeto en cuanto fundamento es el que ha de dictaminar y dominar los objetos para hacerlos entrar a la verdad del sujeto, el pensamiento captándose a sí mismo como sustancia, es el fundamento evidente, por eso, el “pienso, luego existo” se toma como una evidencia inmediata que ha de fundamentar todo conocimiento.

El sujeto se pone como fundamento porque detrás de él no hay otra instancia, él es la instancia primera y por ello el principio. Ahora bien, Nietzsche va a atacar esa supuesta evidencia, para dar cuenta así que el pensamiento no sólo existe en la conciencia, sino que es algo mucho más complejo de lo que Descartes supuso e incluso es algo a lo que no podemos tener acceso.

Para Nietzsche, el “pienso, luego existo” no es más que una mala interpretación del proceso del pensar, pues éste no es una evidencia inmediata, ya que, por una parte, Descartes presupone que inmediatamente que se formula “pienso, luego existo” se sabe que significa pensar, pero cómo se puede tener dicha noción si no se ha comparando el estado actual del

¹⁸⁰ Parmeggiani, Marco, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*.

pensamiento con otro estado pasado, “pienso, luego existo” no es una certeza inmediata, sino que es el resultado de comparar varios estados anteriores de mi pensamiento. No sabría lo que significa “pienso”, pues sin esa comparación se hace imposible saber a qué nos referimos. Descartes, por otra parte, presupone la idea de causa y efecto, así es como presupone que el pensamiento tiene una causa: el sujeto, el yo-conciencia.

En suma, ese ‘yo pienso’ presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de este modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un ‘saber’ diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una ‘certeza’ inmediata. (...) ¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos? ¹⁸¹

Nietzsche piensa que Descartes simplifica demasiado el proceso del pensamiento, pues hace proceder el pensar de una instancia unificada: el yo, el sujeto, la conciencia en cuanto sustancia, y a partir de ahí pone a ésta como garantía del conocimiento, pues la conciencia sería capaz de captar la estructura real del mundo, cosa que se da a través de la matematización de la naturaleza.

Ello sólo es posible una vez que Descartes niega las cualidades secundarias de las cosas tales como: olor, color, sonido y textura a la vez que reduce el mundo a *res extensa*, la cual puede ser cuantificada, de ahí la correspondencia entre mundo y representación que garantiza el “sujeto cognoscente”. Por el contrario, en Nietzsche se encuentra una crítica al sujeto

¹⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 16.

de conocimiento, principalmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pues en esta obra a pesar de no hacer mención al sujeto, se está criticando la supuesta correspondencia que habría entre la subjetividad y el mundo. Recordemos que para Descartes el sujeto del conocimiento nos abre la puerta al mundo, y ello es posible porque entre pensamiento y mundo se da una correlación matemática, de ahí que el “sujeto representante” sea la garantía de un conocimiento que pretende cuantificar la naturaleza, a la vez que negarle sus cualidades.

Nietzsche en este breve escrito da cuenta del proceso del conocimiento, y nos dice que éste sólo es posible a través de las metáforas, pero éstas no se dan solamente en el lenguaje, sino que se dan primordialmente en el cuerpo, así es como podemos captar un árbol por medio de la mirada, al mirar el árbol transformamos la imagen en sensación, por lo que se pasa del ámbito de la vista al de la sensación, pero entre ellas no hay más conexión que la metáfora, pues como es posible que pretendamos captar la realidad si trasvasamos las imágenes en sensaciones y los dos ámbitos son completamente ajenos, posteriormente pretendemos expresar por medio del lenguaje lo que sentimos al mirar al árbol y damos un nuevo salto de una esfera a otra que es totalmente distinta, de la sensación a la palabra. “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”.¹⁸²

¹⁸² Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 22.

Sí así es como funciona lo que llamamos conocimiento es imposible afirmar que nos acercamos al mundo cuando estamos pasando de un orden de cosas totalmente distinto a otros que no tienen la mínima correspondencia: impulso nervioso, imagen y palabra. No obstante, el pensamiento cartesiano elimina cualquier referencia al cuerpo en el proceso de conocimiento, mientras que Nietzsche nos habla de sensaciones y de fuerzas, si tomamos en cuenta tales consideraciones, el problema se complica demasiado y parece imposible afirmar que hay un sujeto cognoscente ajeno al cuerpo, en donde no se filtren los intereses, pasiones, afectos, sensaciones.

Nietzsche piensa que Descartes y los filósofos se han dejado seducir de manera inconsciente por la estructura del lenguaje, a través de éste el pensamiento mismo es predeterminado, con las palabras el mundo adquiere sentido y lo adquiere porque el lenguaje nos permite congelar el devenir, cuando nombramos las cosas parece que éstas efectivamente tuvieran la estabilidad que revela la palabra, el mundo parece convertirse en un simple conjunto de objetos fijos y determinados; por otra parte, el lenguaje nos persuade de que hay causas y efectos, para cada acción buscamos un sujeto que es la causa. Nietzsche nos da el siguiente ejemplo: el rayo resplandece, así separamos un fenómeno y creemos que el resplandor es causa de un sujeto: el rayo, lo mismo le sucede a Descartes quien busca para el pensamiento una causa.

Los filósofos desde la antigüedad han encontrado causas para los fenómenos externos, quizá su formulación más explícita se halla en Aristóteles

y sus cuatro causas. En Descartes, por el contrario, se encuentra la explicación por causas de un fenómeno interno: la conciencia. ¿Cuál es la causa del pensamiento? Parece preguntarse Descartes, y se responde la “conciencia”, el sujeto, el “yo-conciencia”. No obstante, para Nietzsche, Descartes ha sido presa de la estructura del lenguaje, pero no se ha dado cuenta de ello, por eso, es que presupone un sujeto detrás del pensamiento.

Pero la crítica al sujeto, por parte de Nietzsche, va más allá de la filosofía cartesiana, pues el presupuesto del “sujeto del pensar” recorre toda la historia de Occidente, aunque lo haga de manera soterrada y no explícita. Si recordamos, ya en Platón se formuló la existencia de un “sujeto del pensar”: el alma, y es precisamente sobre ese presupuesto el que utiliza Descartes para postular que es una cosa que piensa, una sustancia, solamente que reduce el ámbito de acción del “sujeto del pensar” a la conciencia, pero lo cierto es que desde Platón el pensamiento radicaba en una instancia más o menos coherente: el alma, por otra parte, ya las sociedades antiguas han castigado los actos de los hombres debido a que han creído que el ser humano es idéntico a sí mismo, inmutable y estable, por ello lo hacen responsable de sus actos.

Como vemos, la crítica al sujeto en Nietzsche no sólo está centrada sobre Descartes, sino sobre el presupuesto de que hay un “sujeto del pensar”, en general, el cual sigue siendo un presupuesto popular, no somos capaces de pensar de manera trágica y generalmente buscamos causas, somos incapaces de vivir la inocencia del devenir. Lo que Descartes ha hecho, es ver en la conciencia del ser humano, en su “yo”, la causa de los actos humanos, de ahí

que enunciará: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.”¹⁸³

Lo cual revela la creencia en la existencia de la voluntad humana como causa, es decir, la existencia de un “sujeto volente”, y es que a pesar de que Descartes nunca escribió una obra ética, esperaba hacerlo como culminación de su obra, lo cual nos deja ver la confianza que tenía en construir su ética a partir de la subjetividad, pero ni siquiera hace falta tal cosa, pues la duda metódica está basada precisamente en la libertad, pues duda de todo menos de que el sujeto tiene la libertad de dudar, introduce así subrepticamente el presupuesto de la libertad humana, sin que apenas se note, cuando se había propuesto al inicio de las *Meditaciones Metafísicas* dudar de todo.

La libertad es esencial para poder articular la duda metódica, la llave maestra que emplea a fin de edificar un saber sin fisuras y de paso inaugurar la singladura de la filosofía moderna. (...) El proceso ascético emprendido por Descartes le lleva a despojarse de todo lo que estorbe su propósito, al tiempo que se aferra a lo único imprescindible con vistas al mismo fin. Y ese algo es la *libertad*. Libertad de decir “no” a lo que esté ensombrecido por la más leve sospecha, libertad de poner entre paréntesis cualquier proposición que presente el más mínimo riesgo de resultar errónea. (...) En ello precisamente estriba, *nuestra* libertad: en la omnipotencia de una voluntad que porfía sin límites a la hora de mantener sus exigencias de verdad.¹⁸⁴

Como hemos visto, el “pienso, luego existo” implica varios presupuestos: primero, que hay un sujeto que le serviría para fundamentar el conocimiento, es decir, el hecho de que en cuanto sustancia permanezca inalterado, in-

¹⁸³ Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *op.cit.*, p. 159.

¹⁸⁴ Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad, (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 22.

cambiante e idéntico a sí mismo, lo que lo hace aspirante a constituir el punto desde el cual el mundo puede ser comprendido, por ello constituiría “un sujeto del conocimiento”.

Con la fórmula “pienso, luego existo”, Descartes se refiere sobre todo al sujeto del conocimiento, como fundamento del saber, no obstante, ésta lleva implícita la idea de un “sujeto agente”, como causa; ya sea de pensamientos, “sujeto del pensar”, o de acciones, “sujeto volente”, pues: “soy una cosa que quiere, que no quiere” es decir, todos mis actos son queridos conscientemente, por ello, a lo largo de la historia se ha considerado que si alguien comete un crimen debe de ser castigado, pues constituye parte del pensar común que en el ser humano se halla una instancia que es responsable de sus actos, que hay un sujeto que es la causa de los actos y de sus pensamientos. “Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral, también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer”.¹⁸⁵

Hay que aclarar que esa manera de entender al ser humano quizás tenga sus excepciones, por ejemplo, en la Grecia trágica plasmada en la *Iliada* de Homero, se pensaba que cuando alguien cometía un crimen se debía a que la mente del ser humano había sido perturbada, oscurecida o desviada por la locura, si alguien cometía un delito se pensaba que ese acto no era producto de su mente, sino de algo extraño a ella que lo llevó a cometer una atrocidad, se consideraba que una vez pasado el periodo de locura la mente volvía a la

¹⁸⁵ Gianni, Vattimo, *Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 30.

normalidad y el ser humano no era castigado, se pensaba que algún dios había enviado esa locura momentánea, relatos de ello podemos hallarlos en la *Ilíada* y la *Odisea* en la obra de Homero. “La locura, no es un estado permanente, no es un aspecto escondido, innato de una persona sino un único ataque que viene desde fuera, es el ejemplo trágico perfecto de esa cosa temporaria”.¹⁸⁶

Después de las construcciones teóricas de Platón acerca del alma humana, evidentemente esta forma de pensar cambió, y es que si recordamos, ya se había explicado en el primer capítulo, que en la época trágica no había una concepción clara y definida de lo que fuera el alma, ni mucho menos que ésta constituyera un centro más o menos definido del que partían las acciones del ser humano.

Hay que añadir que la creencia en el sujeto ha sido una creencia popular que la filosofía ha justificado, aún sin probar su evidencia; de ahí, que la creencia en el sujeto aún hoy sea una creencia para el común de las personas y en especial para el derecho, pues si no existiera alguien a quien responsabilizar de sus actos, no se le podría castigar.

Podemos, enseguida adelantar que si no hubiera sujeto, no habría moral ni derecho. Para que la ética y el derecho tengan un sentido, es necesario en efecto que el individuo tenga una cierta permanencia que haga posible dos cosas: en primer lugar, la atribución (lo que llamamos también imputación) a un sujeto por los actos que ha cometido en el pasado.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Padel, Ruth, *A quien los dioses destruyen, Elementos de la locura griega y trágica*, México, D.F., Sexto Piso, 2005.

¹⁸⁷ Tomès, Arnaud, *op.cit.*, p. 83.

Pero entonces, ¿cómo explica Nietzsche el pensamiento?, ¿Qué es el pensar? Hay que recordar que él no separa al ser humano en dos instancias como lo hace Descartes, para quien el cuerpo es *res extensa* y la conciencia *res cogitans*, creando así una dualidad entre cuerpo-alma, para Nietzsche las fuerzas que habitan el cuerpo se ven expresadas en el pensamiento, pues la que piensa no es la conciencia, es el cuerpo. Descartes afirma: (...) puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa (...). ¹⁸⁸

Por el contrario para Nietzsche sólo una parte del pensar global del cuerpo llega a la conciencia, y como para él la conciencia se desarrolló en contacto con la sociedad, ante la necesidad de comunicarse con otros, en la conciencia sólo se encuentran los pensamientos que son útiles a la sociedad.

(...) el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace *consciente* sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor –pues sólo este pensar consciente *acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación*, con lo cual se descubre la procedencia misma de la conciencia. Dicho brevemente el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (...) van tomados de la mano. ¹⁸⁹

Nietzsche considera a la conciencia como un fenómeno superficial, ello en dos sentidos, primero, porque es una instancia que sirve para relacionarse y vivir en sociedad y que contribuye a la negación de las fuerzas instintivas que habitan a cada individuo, por otra parte, porque si bien en la conciencia se revelan las fuerzas que habitan al cuerpo, la conciencia no tiene acceso a las

¹⁸⁸ Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *op.cit.*, p 206.

¹⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, § 354.

fuerzas que habitan el cuerpo, la conciencia es como un cuarto de espejos donde solamente la conciencia se ve reflejada, por lo que es muy difícil que ésta se dé cuenta que tras los bastidores que sostienen los espejos se encuentra el cuerpo, de ahí que los filósofos occidentales hayan pensado que había un “sujeto del pensar” que era algo distinto al cuerpo: alma o conciencia, pero se puede mostrar que el sujeto, la conciencia, no es productora del pensamiento.

La conciencia no es más que un fenómeno superficial, no es una causa, sino tan sólo el efecto de las fuerzas que habitan el cuerpo, de ahí también que se llegue a pensar, no sólo en el ámbito filosófico sino en el popular, que el pensamiento, la conciencia, es la que es responsable de nuestros actos, cuando nuestros actos y deseos proceden de fuerzas que nos habitan y que resultan inescrutables.

Para Nietzsche, ciertamente el pensamiento existe, pero no se puede afirmar que pensamos, es decir, que un “yo” en tanto conciencia se encuentra como causa de actos y pensamientos, pues Nietzsche nos dice: “(...) un pensamiento vienen cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso».”¹⁹⁰

Antes que creadores del pensamiento, somos más bien receptores de él, espectadores, algo piensa a través de nosotros, quizá podríamos afirmar que

¹⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 17.

“ello” piensa, pero, para Nietzsche significaría nuevamente rehabilitar la idea de un sujeto, aunque este actué de manera inconsciente, pues un “ello” alude nuevamente a la idea de sustancia, es decir, a una instancia unificada –aunque inconsciente– que es centro de actividad, y para Nietzsche no existe tal cosa, sino que más bien el pensamiento es producto del estado global del cuerpo, y no de un centro unificado que lo rige, de ahí que el pensamiento se encuentre tironeado por las distintas fuerzas que lo habitan, no sería una instancia estable, idéntica, y mucho menos clara y evidente, sino oscura, plural y divergente.

De ahí que podamos decir que si hay una idea de sujeto en Nietzsche, se trata de una meta-subjetividad, como dice Christopher Colera, y ésta tiene características muy diferentes a las de Descartes, pues la meta-subjetividad incluiría al cuerpo, sus pasiones, impulsos y deseos, lo cual evidentemente tiene consecuencias para los distintos ámbitos de la filosofía. Para la epistemología, por ejemplo, el problema del conocimiento se diluye y surge la posibilidad de que el conocimiento se convierta en una cuestión estética creada a partir de los instintos, en una ilusión vital, en el terreno ético la subjetividad como causa es negada y se abre el camino para pensar que nuestros actos y nuestros pensamientos ni siquiera nos pertenecen, quizás pudiéramos renunciar al resentimiento y darle cabida a la inocencia del devenir.

3.2 Sujeto, individuo-mundo y eterno retorno

El sujeto planteado por Descartes se creía el centro de actividad del ser humano, centro del cual partían el conocimiento, la ética, el sentido, la libertad; la construcción del saber estaba fundamentado en el sujeto, la subjetividad no tenía secretos para sí misma, se pensó que conocer los objetos extra-mentales es más difícil que conocer lo más cercano que tenemos: nuestro yo, nuestra conciencia, pues ésta no nos ocultaba nada, no tenía zonas oscuras, era transparente, de ahí la confianza en que lo que se presenta de manera clara a la conciencia, pero también había una plena seguridad en la voluntad humana, Descartes declaraba: “soy algo que quiere, que no quiere”, brindándole al ser humano una plena confianza en su autonomía, su libertad, el hombre tenía el poder de decidir y así construir una sociedad a partir de las características que se atribuía.

Descartes no se dio cuenta que el sujeto, antes que ser un dato inmediato, un *a priori* que sería fundamento, era, por el contrario algo construido, ya Nietzsche se dio cuenta de que el hombre se encuentra como el pez en el agua, y así como el pez no se da cuenta de que se encuentra en el agua, precisamente porque es lo más cercano que tiene y el medio en que se mueve, de manera similar el hombre no se da cuenta de que desde siempre esta en el lenguaje y que, por tanto, el lenguaje lo estructura, lo predetermina, así, los datos que se hacen presentes en la conciencia no son más que las estructuras sociales que se han convertido en parte del sujeto, el sujeto sólo puede pensar el mundo de acuerdo a las posibilidades que le brinda su

lenguaje, y no podrá concebir el mundo de una manera distinta a como su lenguaje le permite.

De ello ya dio cuenta el estructuralismo de Levi-Strauss que recupera la teoría de Marx y Freud¹⁹¹, para el primero no es la conciencia la que determina y crea a su sociedad, sino por el contrario, es la sociedad la que predetermina a la conciencia, así pues los sujetos no crean la historia, sino por el contrario la historia los crea; para Freud ocurre algo similar, pues la conciencia más que imponer sus demandas, es predeterminada por el inconsciente, por los instintos que la habitan, la conciencia encuentra muy poco espacio para la originalidad y la libertad, pues el lenguaje con el que se expresa el sujeto ni siquiera le pertenece, no es una creación particular de él, por el contrario es una creación que no depende de ningún ser humano en particular, sino que es producto de las colectividades, de las sociedades, y el sujeto sólo hace un uso de él y a través del lenguaje entiende su mundo, el problema se radicaliza cuando nos damos cuenta que el pensamiento mismo depende del lenguaje, no podemos pensar sin lenguaje.

Nietzsche vendrá a decirnos que el lenguaje mismo ha predeterminado lo que pensamos, la gramática se ha introducido en los conceptos filosóficos con los que entendemos el mundo, ordenamos el mundo a través de la gramática, así es como necesitamos del sujeto gramatical el cual nos sirve para indicar al que realiza la acción, la causa. Si recordamos a la filosofía aristotélica nos daremos cuenta que la idea de causa se encuentra como categoría

¹⁹¹ Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

suprema para entender el mundo, el ser humano proyecta las estructuras gramáticas del lenguaje en la realidad y así pretende conocer, cuando lo que sucede es lo contrario, el lenguaje ha estructurado sus categorías filosóficas.

Algo similar sucede con Descartes, pues al enunciar “pienso, luego existo” está proporcionándole al yo-conciencia la propiedad que posee el sujeto gramatical, la capacidad de ser él que realiza acciones, en este caso de ser el que piensa y quiere, dándole al sujeto la capacidad de actuar voluntariamente; tiene que ser capaz de hacerse responsable y de comprometerse en la construcción consciente de su vida, pero el hombre se engaña al creer que su pensamiento y sus actos le pertenecen.

Nietzsche piensa que entender al ser humano de esa manera se está falseando lo que sucede en el proceso del pensamiento, por ello afirma “un pensamiento viene cuando el quiere no cuando yo quiero”; es decir, el pensamiento no está en posesión del sujeto, el sujeto en cuanto conciencia no piensa, ello queda mejor explicado cuando nos damos cuenta de que para Nietzsche el hombre no constituye una dualidad cuerpo-conciencia, o *res pensante-res extensa*, en donde el sujeto trascendental es un sujeto puro del pensar, donde el pensamiento no depende del cuerpo.

Para Nietzsche, el ser humano no puede ser entendido de esa manera, la conciencia depende del cuerpo, es una expresión más del cuerpo, la consecuencia inmediata es que la conciencia no es más que expresión de los instintos, de las fuerzas que habitan el cuerpo, no hay una contradicción entre

la fortaleza o la debilidad instintiva que habita un cuerpo y la expresión que adquiere en el orden del pensamiento y del lenguaje. Ello lo podemos apreciar en la interpretación que Nietzsche hace de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*, y donde el filósofo griego ante su incapacidad para poder expresar sus instintos de manera artística, se dedica a calumniar la vida de los demás, quiere destruirlos porque a su vez desea ser destruido, su decadencia queda probada cuando prefiere beber la cicuta antes que ser desterrado, su amor desmesurado al saber no es más que la máscara con que justifica su suicidio.

Toda vez que el “sujeto del pensar” es negado se hace imposible pensar que el ser humano tiene una voluntad que es propiedad del sujeto, pues las expresiones de su pensar no son más que un despliegue de las fuerzas que habitan su cuerpo o sí-mismo: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llamase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.¹⁹² Con la negación del sujeto se hace posible pensar al ser humano como un individuo-mundo, se borra la diferencia entre el sujeto y la naturaleza, el individuo-mundo también es naturaleza; el pensar expresar a las fuerzas de la naturaleza que habitan los cuerpos.

Con la negación del “sujeto del pensar” se hace imposible que el hombre pueda determinar el sentido de su existencia exclusivamente a partir de su conciencia, pues ésta expresa también el devenir que habita al cuerpo, la pluralidad de fuerzas que lo habitan y que lo arrastran a actuar en sentidos

¹⁹² Nietzsche, Friedrich, “De los despreciadores del cuerpo” en *Así habló Zaratustra*, p. 65.

diversos e incompatibles. La pregunta es ¿de qué manera el ser humano podrá darle un sentido a su vida, si es que ello es posible? ¹⁹³ Se puede encontrar una respuesta en la interpretación del eterno retorno que nos da Alexander Nehamas.

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez – ¡y tú con él, polvillo de polvo!».

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: «¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?

¹⁹⁴

Se ha pensado que la formulación del eterno retorno se refiere a una teoría acerca del universo, esta interpretación se encuentra en autores tan dispares como: Borges, Eliade, Klossowski y Deleuze; como ejemplo:

Esa doctrina (que su más reciente inventor llama del Eterno Retorno) es formulable así: El número de todos los átomos que componen el mundo es, aunque desmesurado, finito, y sólo capaz como tal de un número finito (aunque desmesurado también) de permutaciones. En un tiempo infinito, el número de las permutaciones posibles debe ser alcanzado, y el universo tiene que repetirse. De nuevo nacerás de un vientre, de

¹⁹³ Hay que recordar que Nietzsche afirmó su confianza en que el ser humano pudiera darle múltiples sentidos a la existencia si vivía de modo artístico, pero para pensadores como Bataille tal pretensión es imposible pues la vida no consiste en la búsqueda de la belleza, sino que también la vida se sumerge de tiempo en tiempo en la animalidad y la fealdad, de ello queda testimonio en los poetas malditos.

¹⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, § 341.

nuevo crecerá tu esqueleto, de nuevo arribará esta misma página a tus manos iguales, de nuevo cursaras todas las horas hasta la de tu muerte increíble. Tal es el orden habitual de aquel argumento, desde el prelude insípido hasta el enorme desenlace amenazador. Es común atribuirlo a Nietzsche.¹⁹⁵

Pero hay que aclarar que ni siquiera Nietzsche dejó del todo claro a qué se refería con ello, esa interpretación que dice que todos los sucesos del universo habrán de repetirse, ello aunque parece desatinado es posible si se piensa que la materia del universo es finita y el tiempo es infinito, lo que hace pensar que la materia del universo algún día habrá de volver a adquirir la misma configuración actual; sin embargo, las posibilidades de que suceda eso parecen imposibles, pues, aunque la materia del universo sea finita y el tiempo infinito ello no significa que la misma configuración haya de repetirse, de hecho es posible que nunca se repita.

La primera ley de la termodinámica declara que la energía del universo es constante; la segunda, que esa energía propende a la incomunicación, al desorden, aunque la cantidad total no decrece. Esa gradual desintegración de las fuerzas que compone el universo, es la entropía. Una vez alcanzado el máximo de entropía, una vez igualadas las diversas temperaturas, una vez excluida (o compensada) toda acción de un cuerpo sobre otro, el mundo será un fortuito concurso, de átomos. En el centro profundo de las estrellas, ese difícil y mortal equilibrio ha sido logrado. A fuerza de intercambios el universo entero lo alcanzará, y estará tibio y muerto.

La luz se va perdiendo en calor; el universo, minuto por minuto, se hace invisible. Se hace más liviano también. Alguna vez, ya no será más que calor: calor equilibrado, inmóvil, igual. Entonces habrá muerto.¹⁹⁶

No obstante, Alexander Nehamas hace una interpretación novedosa del eterno retorno, pues él ve en esta formulación, una teoría del “yo”, de la

¹⁹⁵ Borges, Jorge Luis, “La doctrina de los ciclos” en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1978, p. 81.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 94.

personalidad, debido a las implicaciones psicológicas que implica tal idea: “El eterno retorno no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo”.

¹⁹⁷ Ello evidentemente no quiere decir que las otras interpretaciones estén equivocadas, pues como afirmábamos, ni el propio Nietzsche dejó aclarado plenamente a qué se refería con la idea del eterno retorno, ello desde luego obliga a interpretarlo y, por tanto, a aceptar que puede haber otras interpretaciones.

Sostengo que Nietzsche no considera que la historia del mundo se repita en un ciclo eterno, o incluso que esto sea factible. Más bien cree que el mundo, y cuanto lo compone, es de tal índole que si algo volviese a ocurrir (aunque de hecho esto sea imposible) todo lo demás también tendría que volver a ocurrir. Y es así porque Nietzsche acepta la idea de que los vínculos que constituyen a cada persona a partir sus experiencias y actos, son absolutamente esenciales para esa persona. Todo cuanto uno hace es esencialmente crucial para lo que uno es. Así pues, si en algún momento se nos diera una segunda vida, necesariamente tendría que ser idéntica a la vida que ya hemos vivido; de no ser así, no habría, para empezar, ni razones para considerarla *nuestra* vida. El eterno retorno no es por lo tanto una teoría del universo, sino una visión de la vida ideal. Sostiene que una vida se justifica únicamente si uno desea repetir la misma vida que ya le ha sido dada (...) El eterno retorno afirma, pues, que nuestra vida sólo tendrá justificación si se modela de tal forma que nuestro deseo sea repetirla exactamente tal como ya ha sucedido. ¹⁹⁸

Nehamas plantea que la vida del ser humano no está regida por un “yo” y por ello ésta no se encuentra unificada o definida, sino que es un juego, y es que el pasado no es algo que se encuentre congelado como parte muerta de nuestra vida, como algo que ya le dio un sentido a nuestra vida y que ya no puede cambiarse, por el contrario, nuestras vivencias pasadas seguirían estando activas y definiendo nuestra vida presente, ello dependiendo de la interpretación que le demos a nuestro pasado. Nehamas piensa que no se está

¹⁹⁷ Nehamas, Alexander, *Nietzsche, La vida como literatura*, México, D.F., F.C.E., 2002, p. 183.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 23.

refiriendo a los fenómenos físicos, sino a que los eventos del pasado forman parte de lo que somos y que sólo pueden adquirir sentido a partir del instante presente.

Aunque en el pasado hallamos sufrido desavenencias o eventos desafortunados ello no implica que la vida pierda su sentido, esos eventos por sí mismos son incapaces de determinar el sentido de la vida, esos eventos sólo adquieren relevancia en el presente; así, puede suceder que actualmente estemos viviendo eventos muy agradables, no obstante, si amamos actualmente nuestra vida, ello significa también que hemos de admitir los eventos desagradables que nos han sucedido en el pasado, pues el desarrollo y encadenamiento de esos eventos necesariamente nos llevaron al momento presente y a la inversa aunque actualmente estemos viviendo acontecimientos desafortunados, ello no significa que éstos algún día no puedan adquirir un nuevo matiz y ser apreciados de distinta manera, así Nietzsche nos lanzaría a darle a la vida no un solo sentido, ni un sentido consciente, sino múltiples e infinitos sentidos, pues cada nueva vivencia es susceptible de llevarnos a valorar el pasado de manera distinta, los eventos en nuestra vida configuran nuestro “yo” de distintas maneras o, mejor dicho, lo destruyen y lo vuelven irreconocible, así es como podemos voltear a nuestro pasado y no reconocernos en él, ello nos lleva a pensar que más que tener un “yo” siempre estamos en devenir, descentrándonos, alejándonos de lo que alguna vez fuimos.

El yo, según Nietzsche, no es una entidad constante, estable. Al contrario, es algo que uno llega a ser, algo, valdría decir, que uno

construye. Una persona está constituida absolutamente por todo lo que piensa, desea o hace. Pero una persona digna de admiración, una persona que tiene (o es) un yo, es una persona cuyos pensamientos, deseos y actos no son azarosos sino que están conectados entre sí mediante la fibra íntima que revela en cada caso la presencia de un estilo. Un yo interno es meramente un conjunto de episodios relacionados coherentemente, y un yo admirable, como insiste Nietzsche una y otra vez, consiste en un gran número de tendencias poderosas y contrarias que se hallan sometidas a control, armonizadas. La coherencia, por supuesto, puede ser fruto de la debilidad, la mediocridad o la unidimensionalidad. Pero el estilo, que es lo que Nietzsche reclama y admira, implica una multiplicidad controlada y una resolución del conflicto. Sin embargo, no parece que uno de sus requisitos sea lo que generalmente entendemos por carácter moral.¹⁹⁹

Nietzsche parece tener un concepto de sujeto más amplio, piensa al sujeto como una meta-subjetividad, como un individuo-mundo, como alguien que no puede alcanzar un sentido definitivo, sino una multiplicidad de sentidos, pues las vivencias personales no son el producto exclusivo de la conciencia, sino que en la configuración de nuestra vida interviene una multiplicidad de sentidos que son dados por los instintos, afectos, fuerzas que nos habitan y son dados de manera inconsciente y la conciencia debe de dar cabida a esos sentidos y no pretender determinar de manera tiránica sólo el sentido que ella quiere imponer, ello significaría reducir la vida humana.

Por una parte, el “yo” estaría configurado por las fuerzas que nos habitan corporalmente, por otra parte, por la configuración que realiza la sociedad sobre el “yo” por los cambios que establece en el cuerpo, con ello también Nietzsche estaría dando entrada en la vida del ser humano a la idea de juego, y aunque generalmente cuando se habla del sentido de la vida del ser humano se adquiere un aire de seriedad y pretendemos justificar nuestra existencia y

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 24.

nuestros actos de manera consciente, dando nuestras razones para explicar el por qué somos de tal o cual manera, tal y como hacia Sócrates cuando veía en su filosofía una actividad divina, pues, por sus verdades fue capaz de morir asumiendo con seriedad su existencia. Cabe mencionar que Sócrates ha influido la actitud del filósofo en Occidente, se piensa que el filósofo debe de asumir la vida con la mayor seriedad.

Nietzsche, por el contrario, se encuentra en las antípodas de esa actitud, ello tampoco quiere decir que la vida quede reducida a una comedia, para Nietzsche es ambas cosas a la vez, la vida es tragicómica, trágica porque al no existir el “sujeto del pensar” no se puede pretender determinar su vida a partir de su conciencia, por ello, a pesar del dolor que significa vivir, el hombre puede darle un sentido a su dolor por medio de la idea del eterno retorno, no obstante, ese sentido no es definitivo, pues todo sentido provisorio siempre es destruido y el ser humano, cual bufón, es golpeado por el destino, y lanzado al vacío del sinsentido. “Más allá del héroe trágico está el bufón, el payaso que se lleva los golpes en el circo (...)”.²⁰⁰

Para Nietzsche el yo-conciencia es un fenómeno superficial, no existe un átomo psíquico que sea el centro de actividad del pensamiento humano, por el contrario, el pensamiento dependería del estado global del cuerpo, el cuerpo mismo se revela como creador del pensamiento, pero el cuerpo a diferencia de la conciencia no es una instancia unificada ni permanente, sino que se halla en permanente cambio y esos cambios se ven reflejados en el pensamiento.

²⁰⁰ Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 155.

Pero ¿cuáles son las consecuencias que se desprenden de esto? Evidentemente, la conciencia como instancia privilegiada del ser humano queda destronada, queda al descubierto que detrás del pensamiento no se encuentra una instancia que unifique y que sea creadora del pensamiento y de los actos, sea el yo, o la conciencia, no existe un “sujeto del pensamiento”; ni un “sujeto volente”; se descubre que no existe una voluntad que dependa de la conciencia y por tanto que el ser humano no es causa de sus actos y decisiones, no hay “sujeto agente”; de esto se desprende que no hay responsabilidad, el ser humano no es responsable por “sus” actos, pues las fuerzas que lo habitan son las que en última instancia lo impulsan a actuar, y sus actos pueden ser vistos como racionales o irracionales, buenos o malos, pero en última instancia no dependen de esas categorías con las que entendemos en mundo, sino que dependen de las fuerzas que se encuentran detrás de la conciencia, el “yo” se convierte en “individuo-mundo” como afirma Colera.

El individuo-mundo juega y mantiene una relación cercana con los instintos, busca darles una forma artística provisional; el individuo-mundo no se cristaliza en una forma de una vez y para siempre, sino que es plasticidad y aventura que se experimenta, no es algo que esté predeterminado.

La individuación es siempre un triunfo precario y provisorio contra un fondo disolvente que es el caos natural. [...] Fatalidad o juego, según la perspectiva que se asuma, la individuación no condensa en una sustancia. Es incesante metamorfosis, irrepresentable por su continuo movimiento. No puede constituir un yo porque su propio metabolismo niega la estabilidad requerida para ello. Su plasticidad es su defensa pero también su posibilidad para perpetuarse.²⁰¹

²⁰¹ Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo, De Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 82.

Las creaciones vitales del individuo-mundo no pueden ser entendidas como correctas y verdaderas, pues no hay un sólo tipo de vida que sea considerada más auténtica que otras, sino que la vida es creatividad infinita; no existe una razón definitiva que dé sentido a la vida: el individuo-mundo crea a partir de sus instintos modos de vida provisionales, pero esas ilusiones son temporales. La subjetividad corporal no es parálisis y estancamiento en una forma dada por la conciencia, sino ilusión momentánea y espontánea surgida de los instintos que habitan el cuerpo.

Y en este punto destaca la “fuerza práctica” de la filosofía de Nietzsche, que propone una posibilidad “ficcional” de ubicarse en el sin-sentido asumiendo sentidos provisorios [...] la respuesta no es la negación o la caída en lo absurdo, sino la de la generación de sentidos y posibilidades para seguir viviendo de manera creadora.²⁰²

Por el contrario, la subjetividad de cuño cartesiano busca un solo sentido, el que dicta la claridad de la conciencia, imponiendo así límites a las fuerzas del cuerpo, la subjetividad se opone a la vida.

3.3 El sujeto en la obra de Nietzsche

Nietzsche piensa que la subjetividad humana es demasiado extensa para pretender reducirla a un yo (alma) o a la conciencia, para el no existe un centro permanente en el hombre, ni la conciencia es central para el ser humano, al incluir al cuerpo estaría hablando de una meta-subjetividad, la cual no puede ser considerada como una sustancia, Nietzsche piensa en una subjetividad corpórea, la cual no puede ser identificada con el alma platónica ni

²⁰² Cragnolini, Mónica, *Nietzsche, Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 56.

cristiana, ésta ya no estará caracterizada por su unidad, identidad y permanencia, por el contrario, sería pluralidad, divergencia, inestabilidad.

Nietzsche buscaba el “hombre total”, como nos dice Georges Bataille²⁰³, ese hombre sería capaz de convivir con su animalidad, de integrarla en su mundo cultural; no obstante, esta integración sería llevada a cabo por el superhombre o por el hombre trágico²⁰⁴, pues éste sería capaz de integrar cuerpo y conciencia, y de expresar su poderío vital de modo artístico, el hombre trágico sería portador de esa meta-subjetividad de la que nos habla Christophe Colera.

Para Nietzsche la conciencia del hombre tan sólo representa un “teatro” donde se hacen presentes personajes (los conceptos) que pretenden captar la realidad del mundo y la propia realidad del ser humano, no obstante, detrás del proscenio se encuentra la música dionisiaca del cuerpo que mueve como marionetas los pensamientos conscientes; por eso, el “yo”, el “sujeto” representan una mutilación del ser humano, una reducción a sus aspectos conscientes que no toman en cuenta los instintos. Esa mutilación y reducción del ser humano hacen del hombre un nihilista (del latín nihil: nada), es decir, alguien que no desea nada, porque ha negado los instintos vitales Nietzsche acusa a Occidente de nihilismo, pues el platonismo, la moral, el cristianismo, la democracia y el sujeto, al darle preeminencia a los aspectos conscientes del

²⁰³ Bataille, George, *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972.

²⁰⁴ El término superhombre puede figurar o no para explicar el pensamiento nietzscheano, ya que como nos dice Santiago Lario es un término usado sobre todo en *Así habló Zaratustra*, pero olvidado en obras subsecuentes y que de ninguna manera se encuentra ligado a su crítica a la religión, ni a su búsqueda de una transvaloración, las cuales ya estaban presentes en las obras anteriores, por ello se usará preferentemente el término hombre trágico pues este ha sido usado por Nietzsche desde sus primeras obras. *Zaratustra, el mito del superhombre filosófico*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.

ser humano a negado los valores corporales de la fuerza, el dominio y el orgullo entre otros.²⁰⁵

Nietzsche piensa que el ser humano no depende ni de la conciencia (sujeto) ni de una instancia fija o un yo (alma) del cual provenga el pensamiento, sino que depende en gran parte de las fuerzas vitales que lo habitan y que lo llevan a actuar de un modo no fijo. A pesar de que para Nietzsche hay varias perspectivas acerca del sujeto, todas parecen confluir en una cosa: el sujeto representa estabilidad, sea para la metafísica, la epistemología o para la ética, el sujeto da seguridad ante el devenir, alterándolo y haciéndolo parecer como algo inmutable e idéntico; así, un sujeto cognoscente garantiza la posibilidad del conocimiento; un sujeto del pensar nos da la impresión de ser dueños de lo que llamamos “nuestro” pensamiento; el sujeto agente nos da la seguridad de que somos autores de nuestros actos; la metafísica occidental ha creado un aparato conceptual que lo que busca es eliminar el devenir y el cambio, se tiene miedo a lo que es vacilante, inestable, incierto.

Pensar en la ausencia de un sujeto de conocimiento o de un sujeto del pensamiento nos lanza a la incertidumbre respecto del ser humano, una vez negado la unidad del pensar, la consecuencia sería que el hombre está imposibilitado para conocer y la ausencia de un sujeto del pensar y del querer,

²⁰⁵ Hay que aclarar que en Nietzsche pueden distinguirse cuando menos dos tipos de nihilismo 1- Nihilismo explícito: el cual tiene conciencia de sí y que puede a su vez dividirse en pasivo y activo, el primero no puede oponer alternativas o respuestas a esta situación, el segundo busca crear nuevos valores 2- Nihilismo implícito: el cual no se sabe nihilismo e incluso se opone a este por medios que profundizan la decadencia. Si se quiere seguir el desarrollo de la noción de nihilismo se puede consultar *El nihilismo* de Franco Volpi, Buenos Aires, Biblos, 2005.

significa la imposibilidad de que el ser humano sea responsable de sus pensamientos y actos.²⁰⁶

La idea de sujeto permitía hacer responsable al ser humano, pues, si no logra conocer se debe a que no ha aplicado el método adecuado, si sus actos son concebidos como malvados se debe a que el sujeto no ha decidido correctamente, entonces ¿cómo podrá sobrevivir el ser humano cuando se da cuenta de la ignorancia que lo habita?, ¿del abismo insondable que lo constituye? Nietzsche llegó a pensar la inocencia del devenir, es decir, la idea de que si el universo está constituido de fuerzas y esas fuerzas buscan el dominio de unas sobre otras, sin buscar el mal o el bien, sino simplemente ejercer su poder, esas fuerzas no son injustas ni culpables.

¿Por qué inocencia? Porque el devenir es fuerza azarosa, caótica, ciega. El devenir no posee la flecha de la finalidad, no hay buenas ni malas intenciones escondidas, no hay intenciones. Todo se reduce a fuerza. El ser del devenir es esa fuerza acontecida. El mundo, por tanto, no queda criminalizado, no tiene el estigma de la culpa o el pecado. El mundo es el juego inocente del devenir.²⁰⁷

Una vez hecha la crítica a la subjetividad, el ser humano puede ser visto como un individuo-mundo, no habría separación entre cuerpo y conciencia, naturaleza y pensamiento, las fuerzas del cuerpo se reflejarían en el pensamiento, ello llevaría a pensar que no sólo el devenir del mundo es

²⁰⁶ Hay que decir que Nietzsche no apuesta por la irresponsabilidad en los actos humanos, pues siempre se mostro a favor de una transformación artística del ser humano, tal vez Nietzsche buscaba una responsabilidad sin culpa o no culposa, y es como generalmente entendemos que la responsabilidad va unida a la culpa debido a la herencia cristiana de Occidente, no obstante, cuando Nietzsche afirmar la inocencia del devenir parece que le da entrada a mirar la vida la irresponsabilidad total, lo cual no es una invitación a la transgresión de las normas morales, sino una recomendación para mirar el espectáculo cruel del mundo con sabiduría.

²⁰⁷ Pico Sentelles, David, *Filosofía de la escucha, El concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 64.

inocente, sino que el ser humano, al ser parte del mundo y estar habitado por las mismas fuerzas también sería inocente.

Nosotros que, por el contrario, queremos devolver su inocencia al devenir, queremos ser los misioneros de una idea más pura: la de que nadie ha dado sus cualidades al hombre, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres, ni sus antepasados, ni él mismo; que nadie tiene la culpa de ello... No puede encontrarse un ser al que hacer responsable de que otro ser exista, de que un individuo sea de una forma determinada, de que haya nacido en tal o cual situación o ambiente. Y nos resulta consolador que no se encuentre semejante ser...²⁰⁸

Si el mundo no está regido por un orden y en última instancia es lucha de fuerzas, ello nos permite pensar que sin sujeto, el mundo recobra su inocencia, pero inocencia evidentemente no significa bondad, la inocencia es violencia también, mirar el mundo con inocencia equivaldría a no buscar culpables por los sucesos que ocurren en el mundo ni en la vida concreta de cada quien: “La palabra «inocencia» (*Unschuld*) alude es bien sabido, a la privación de falta y culpa, de bondad y maldad”.²⁰⁹

¿Acaso Nietzsche nos está invitando a sojuzgar, oprimir o esclavizar a los demás? Desde luego que no, pero tampoco nos está invitando a la sumisión, la obediencia, la abnegación, pues como afirmaba Nietzsche en la *Genealogía de la Moral*, las aves de rapiña no pueden dejar de ser aves de rapiña y los corderos no pueden dejar de ser corderos, el fuerte no puede dejar de actuar de acuerdo a las fuerzas que lo habitan, no puede dejar de ser ave de rapiña y de igual manera el débil no puede pretender ser fuerte, el cordero no puede pretender ser ave de rapiña, pues: “Nadie es responsable de sus

²⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 759.

²⁰⁹ Herrero Senés, Juan, *La inocencia del devenir, La vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 43.

actos; nadie lo es de su ser [...]”.²¹⁰ Nietzsche nos está invitando a contemplar en espectáculo inocente del mundo, espectáculo no desprovisto de dolor, pero tampoco de belleza.

Darse cuenta de la inocencia del devenir no implica un proceso intelectual, ni una argumentación, implica una experiencia vital, así como lo es la experiencia dionisiaca, tener la sensación de que el encadenamiento de los sucesos es inocente implica antes que nada un sentimiento “(...) *la inocencia del devenir* es a la vez un *sentimiento* y una *vivencia* (...)”.²¹¹ Sentimiento que Nietzsche le atribuía a los fuertes, sólo ellos serían capaces de presenciar semejante espectáculo: “(...) los hombres pueden reconocer la falta de sentido y valor, aceptarla, soportarla y, si son lo suficientemente fuertes, superarla en el hecho de amarla, lo que significa la entrada a la *interpretación de la inocencia del devenir*”.²¹² Nietzsche invita amar el encadenamiento de sucesos que han sucedido en nuestras vidas y que han ocurrido en el mundo, pues en un mundo trágico habitado de fuerzas inocentes, todo se vuelve gratuito. “(...) en el universo trágico, jamás hay decisión. Todo está hecho de accidentes, afortunados o desafortunados. Ni culpa, ni remordimiento”.²¹³ Y esos accidentes afortunados pueden ir desde lo que se interpreta como bondad hasta la crueldad: “Bien es verdad que las víctimas del Goulag o de Auschwitz no se hicieron por nada merecedoras de su destino. Pero tampoco Eloísa mereció el amor de Abelardo, ni Romeo el de Julieta, o viceversa. Ya que en la

²¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 39.

²¹¹ Herrero Senés, Juan, *op.cit.*, p. 42.

²¹² *Ibíd.*, p. 35.

²¹³ Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 24.

extrema crueldad, como en el amor extremo, todo se torna gratuito y *fuera de cuenta*". ²¹⁴

¿El ser humano será capaz de aceptar un destino que no puede controlar? Pero si ni siquiera somos dueños de nosotros mismos, quizá el que más sufra por ello sea el filósofo quien ha buscado centrar el mundo y su pensamiento, ordenándolo conforme a un mundo verdadero y trascendente o al sujeto, para poder asumir la inocencia trágica el sujeto debe dejar entrar en su vida el juego del mundo, dejar de decidir de manera consciente y utilitaria y darle cabida a lo inconsciente, a lo inútil, jugar con la vida como si fuera un niño. "El juego", lo que es inútil, puede considerarse como ideal del hombre sobrecargado de fuerza, como cosa "infantil". La "infantilidad" de Dios. ²¹⁵

Jugar significar dar cabida al desarrollo azaroso de los eventos, al juego de la vida, vivir dejándonos llevar por la suerte, como dijera Nietzsche: "vivir peligrosamente": "Jugar significa el placer que se experimenta en someterse a la suerte (...)". ²¹⁶

Ante la preocupación racional y utilitaria por planear una vida organizada Nietzsche nos invita a jugar con la vida, a darle cabida a lo incierto, a lo inestable, a dejarnos llevar por lo que la suerte nos depare, suerte que queda en manos de las fuerzas que nos habitan, rompiendo así los límites en los que la conciencia parece encerrarnos, rompiendo los diques que la conciencia nos

²¹⁴ Blanco Regueira, José, *Estulticia y terror*, Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002, p. 68.

²¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 791.

²¹⁶ Bataille, Georges, *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, 2005, p. 61.

impone, darle cabida a la naturaleza, al cuerpo, a las fuerzas que nos habitan: al juego del mundo. “Sólo existe una regla a la que hay que prestarse. Pero entonces ya no es la regla del sujeto, es la regla del juego del mundo”.²¹⁷

El que nos enfrentemos al destino trágico del mundo no quiere decir que lo que ha de suceder en nuestras vidas ya está establecido, que es como generalmente ha sido pensado el destino en Occidente por los filósofos estoicos, donde la idea de destino tenía cabida dentro de un universo racional, donde los eventos estaban predeterminados por una razón cósmica; por el contrario, Nietzsche piensa que en el mundo, al ser un caos de fuerzas, el destino no es algo que esté predeterminado, sino que es algo que está sometido al juego inocente de las fuerzas que habitan al mundo y al hombre mismo, es decir, al azar, a la suerte, por ello nada está predeterminado.

(...) de cualquier modo, es preciso decir que un primer movimiento hacia el hombre completo es el equivalente de la locura. Abandono el bien y abandono la razón (el sentido), abro bajo mis pies el abismo del que la actividad y los juicios que de ella anuda me separaban. Como mínimo, la conciencia de la totalidad empieza por ser en mí desesperación y crisis. Si abandono las perspectivas de la acción, mi perfecta desnudez se me revela. Estoy en el mundo sin recursos, sin apoyo, me hundo. No hay más salida que una incoherencia sin fin en la que sólo mi suerte podrá guiarme.²¹⁸

Asumir tal destino significa dejar entrar la locura en la conciencia, así como dejar de mirar con resentimiento el mundo, dejar de ver tal destino como un error, como caída en el engaño, como falta de cálculo por parte de nuestra conciencia, como resentimiento contra otros, resentimiento como el que habita a los cristianos quienes piensan que los fuertes son culpables de la desgracia

²¹⁷ Baudrillard, Jean, *op.cit.*, pp. 24 - 25.

²¹⁸ Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, p. 23.

de los débiles, porque ven en la fortaleza maldad y no inocencia y, como consecuencia, buscan vengarse.

La busca de responsabilidades, en la mayoría de las ocasiones, corre a cargo del instinto de venganza. Este instinto de venganza ha dominado de tal forma sobre la humanidad, que toda la metafísica, la psicología, la historia, y sobre todo la moral, acusan la huella de su sello. Todo lo que ha pensado el hombre lleva en sí el bacilo de la venganza. El hombre, al pensar, ha contaminado al mismo Dios, restándole inocencia a la vida, sobre todo, en cuanto ha referido toda modalidad del ser a voluntades, a intenciones a actos de responsabilidad. [...] Con este propósito se inventó la teoría del hombre “libre”; con este fin también, había que suponer que toda acción es deseada, que el origen de cualquier acción está en la conciencia.²¹⁹

Pero ¿quien ha de ser suficientemente fuerte para soportar el espectáculo inocente del mundo?, ¿Acaso el filósofo o el poeta? El filósofo busca el conocimiento, el Ser, una verdad firme a la cual aferrarse, mientras que el poeta desde siempre ha estado habitado por un conocimiento no buscado; mientras el filósofo carece, el poeta no necesita, a él le ha tocado ser el receptor de la verdad trágica del mundo, por eso se extasía con aquello que el filósofo considera baladí, asume los afectos más brutales de la vida.

Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, – ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo.²²⁰

El poeta vive en ese permanente mareo, por eso ama lo que sus sentidos perciben: la caducidad, la muerte, la enfermedad y el dolor no son

²¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 759.

²²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 23.

impedimento para venerar aquello que no tiene ser, aquello que es una ilusión, pues ese no-ser, esa ilusión son los que exaltan al poeta para cantarle al sentido de la tierra, a los instintos que nos dominan y que forjan subterráneamente nuestro carácter y destino. Así, mientras el filósofo busca ponerse a resguardo del carácter ilógico del mundo, precisando exhaustivamente su lenguaje para ordenar un mundo que amenaza con salirse de quicio²²¹, el poeta habitado por una voz que no le pertenece da cabida a un lenguaje propio del loco, no sólo no busca ordenar el mundo, sino enloquecerlo más.

El logos, –palabra y razón– se escinde por la poesía, que es la palabra, sí, pero irracional. Es, en realidad, la palabra puesta al servicio de la embriaguez. Y en la embriaguez el hombre es ya otra cosa que hombre; alguien viene a habitar su cuerpo; alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza. En la embriaguez el hombre duerme, ha cesado perezosamente en su desvelo y ya no se afana en la esperanza racional. No sólo se conforma con las sombras de la pared cavernaria, sino que sobrepasando su condena, crea sombras nuevas y llega a hablar de ellas y con ellas. Traiciona a la razón usando su vehículo: la palabra, para dejar que por ella hablen las sombras, para hacer de ella la forma del delirio. El poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente, el infierno.²²²

Para Nietzsche, la vida humana es algo profundamente irracional, el hombre se encuentra arrojado a un mundo que no tiene un sentido dado y donde la subjetividad es una construcción de la metafísica, la cual ha de tener como misión hacernos sentir seguridad; no obstante, no debe de olvidárenos que el ser humano también es naturaleza, que está habitado por fuerzas de las que no puede dar cuenta ni razón, el ser humano parece impelido al ámbito

²²¹ De Figueiredo, Fidelino, *La lucha por la expresión, Prolegómenos para una filosofía de la literatura*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

²²² Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, D.F., F.C.E., 1993, p. 33.

desnudo de la vida, a la vida más allá de la conciencia, a su animalidad. Pero entonces, ¿cómo el hombre dará sentido a su vida?

Primeramente, Nietzsche apuesta a incorporar las fuerzas que nos habitan a la conciencia, expandiendo así las fronteras de la subjetividad de cuño cartesiano, así el ser humano podrá dar claridad a sus instintos, expresando las fuerzas oscuras y dionisiacas que lo habitan de un modo apolíneo y artístico; en segundo lugar, Nietzsche apuesta por dar un estilo a la vida, sentido que ha de ser una construcción instintiva y no racional, dicho estilo significa unificar nuestras vivencias con vistas a la unidad, pero una unidad precaria, evidentemente esa unidad puede ser despedazada por los eventos trágicos, no obstante, tomando en cuenta el eterno retorno como una teoría del “yo”, habría que asumir que una vez rota esa unidad se tendría que reinterpretar el pasado nuevamente, para darle un nuevo sentido. “«Dar estilo» al propio carácter –¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo”.²²³

Nietzsche busca que los hombres amen la vida sin mutilarla, sin eliminar los aspectos violentos y oscuros que nos habitan, y en ese amor irrestricto se expresa su *amor fati*, es decir, su amor al destino, sin buscar vengarse, amando así no sólo los aspectos bellos y apolíneos, sino también la fealdad, sin buscar culpables. “*Amor fati*: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante!

²²³ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, § 290.

No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador”.²²⁴

Voluntad de suerte, subjetividad desfondada, amor al destino y eterno retorno como teoría de la personalidad, confluyen para lanzarnos a la tragedia que constituye la existencia humana. Nietzsche anhela la comprensión profunda de la condición humana, su proyecto artístico deja abierta la posibilidad estética de transformar la animalidad que nos habita en obra de arte, sin embargo, su proyecto estético, su búsqueda de estilo peligra al derivar en una estetización del mal.

Por grande que sea la originalidad artística del cantante de Dioniso y de Zaratustra, cualesquiera que sean los altos motivos románticos de su inspiración, la estetización del mal está preñada de desastre para el mismo arte, puesto que lleva al nihilismo y socava el principio humanista de la unidad de la Verdad, el Bien y la Belleza.²²⁵

En el extremo del amor por la vida y por el destino, Nietzsche estoico se apresta a amar la fealdad, aquello que la voluntad nunca quiso. Nietzsche nos invita a luchar contra el destino, a darle una forma a nuestras vidas, no obstante, también parece asumir que toda lucha estética está perdida, así pues, confluyen paradójicamente la lucha y su derrota, la búsqueda de belleza y el amor a la fealdad del destino; amar el destino porque no podemos cambiarlo, pero también amar el destino con la ilusión de que así lo quiso nuestra voluntad, lograr incorporar y asimilar grandes dosis de azar, de suerte. El amor del joven Nietzsche a la “forma” es reducido posteriormente al amor a la fealdad.

²²⁴ *Ibíd.*, § 276.

²²⁵ Malishev, Mijail, *Entre vivencias e ideales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997, p. 69.

Nietzsche quiere superar a todos estos infiernos existenciales de una manera desesperada: aceptarlos con entusiasmo, convencerse de que corresponden a la voluntad del ser humano: “¡Así lo quería! ¡Así lo quiero! ¡Así lo querré!” De esta manera, se acerca a la solución del estoicismo: amar nuestro destino para tener la ilusión de controlarlo; convertirnos en superhombres, convenciéndonos de que Dios ha muerto y de que podemos tomar su lugar, vencer el mal moral yendo más allá del bien y del mal. Voluntarismo desesperado que esconde un pesimismo integral al confesar su derrota en el suicidio.²²⁶

En el extremo de su voluntad artística se hallaría la afirmación nietzscheana “¡pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”²²⁷ Lo cual es una interpretación artística del destino humano sobre la tierra; esta frase intenta unir libertad y destino, para que se fundan en uno mismo.

²²⁶ Minois Georges, *Historia del infierno*, México, D.F., Taurus, 2004, p. 146.

²²⁷ Nietzsche, Friedrich, “De la redención” en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002.

Conclusiones

Nietzsche se opone a la noción de subjetividad en sentido cartesiano y nos dice que la unidad de la conciencia está basada en la ilusión de unidad que proporciona el cuerpo, esa ilusión ha sido intuita por los hombres antiguos quienes presuponían la identidad del ser humano y lo castigaban cuando no se comportaba de acuerdo a ella, promoviendo así una subjetividad ligada a la conciencia. Si bien el sujeto es una ilusión creada por el cuerpo, también es un constructo social, pero no por ello Nietzsche reduce el sujeto a mero constructo, pues las fuerzas que lo constituyen no dependen de esa construcción, pues si bien hay instintos que tienen nombre tales como: crueldad, amor, interés, etc., hay también fuerzas instintivas que no pueden ser pensadas ni nombradas, el hombre no puede ser condicionado en su totalidad, en Nietzsche el ser humano no se pierde en una red de relaciones como sucede en el estructuralismo, él no niega al sujeto, sino que tiene un concepto de sujeto más amplio que no se reduce a los aspectos conscientes.

Y la pregunta es: ¿podremos superar la noción de sujeto y afirmar una meta-subjetividad? Ello significaría que el hombre se concibiera como individuo-mundo, que fuera capaz de asumir que forma parte de la naturaleza, que su alma no sobrevivirá a la destrucción del cuerpo y que como la meta-subjetividad está en perpetuo devenir, no puede constituir un fundamento para el conocimiento, pero más aún la conciencia no dirige nuestras vidas, ella sólo es expresión de las fuerzas que nos habitan, la subjetividad no es más que una

ilusión, y que por tanto el ser humano no es libre, todas sus decisiones dependen en el fondo de sus pasiones.

Podremos asumir que el hombre no es un centro de acción, de libertad, de autonomía, sino que éstas son sólo las ilusiones que le dan al ser humano la sensación de tener el control de su vida, pues la conciencia crea justificaciones racionales para los actos mas brutales; si ello fuera así la filosofía parece ser reducida a simple coartada, coartada refinada, “intelectual”, “racional”, que tiene la apariencia de verdad, así se expresa la pluralidad de almas que somos y que podemos llegar a ser, la filosofía es una máscara que oculta, no nuestro verdadero ser, sino otras tantas máscaras en las cuales nuestra subjetividad se diluye.

La noción de sujeto parece estar constituida de dos caras, la primera serviría para darnos la ilusión de control, pero cuando la subjetividad es negada por las fuerzas que nos habitan sirve para justificar nuestros actos mas viles, así, sin saberlo aceptamos a un mismo tiempo el sujeto y la negación del mismo, quizá la noción de sujeto no pueda ser superada, pues como afirma Georges Bataille, los seres humanos desde la antigüedad han dividido su actividad en tiempo profano y tiempo sacro, durante el primero se mantiene una racionalidad utilitaria, se trabaja, se acumula, se respetan ciertas prohibiciones, mientras que durante el segundo esa racionalidad es negada, se entra en el terreno de la transgresión y todas las prohibiciones que se mantenían se anulan y con ello la subjetividad es negada tan sólo para volverse a instaurar cuando la fiesta dionisiaca termina.

Hay una diferencia insalvable entre aceptar incondicionalmente el juego inocente del mundo que nos habita y que arrastra a la subjetividad y, por otro lado, buscar justificar nuestros actos buscando culpables o culpabilizándonos nosotros mismos. Nietzsche apuesta por la inocencia del devenir, no obstante, su búsqueda de superación del nihilismo a través del superhombre no deja de ser incongruente, pues ¿por qué habría de tenerse una Voluntad estética? Acaso ello no significa negar la violencia del mundo, la inocencia de la fealdad, ¿qué pasaría si radicalizáramos la idea de la inocencia del devenir?

La inocencia del devenir, entonces, nos obliga a pensar que no somos responsables de nuestras propias decisiones, porque la libertad no existe, ello no quiere decir desde luego que nuestras vidas estén predeterminadas, sino que a cada instante se va tejiendo nuestro destino, pero éste no es tanto el producto de las estructuras sociales impersonales que nos han creado, sino de las fuerzas que habitan nuestros cuerpos, el hombre se convierte en un misterio insondable, la filosofía parece fracasar, el “conócete a ti mismo” es un proyecto imposible, pero supongamos que nos conociéramos, acaso podríamos cambiar: ¿los fuertes podrían expresar su poderío como débiles?, ¿los débiles expresarían su fortaleza?

¿Quién podrá ver de frente la crueldad del mundo, su injusticia y no desfallecer? Hasta Nietzsche que pensó la inocencia del devenir puso sus esperanzas en el superhombre u hombre trágico para superar el nihilismo del que acusaba a occidente, que según él había nacido en la Grecia clásica con Sócrates y Platón.

Pero, ¿acaso ese nihilismo no ha habitado a toda cultura?, ¿Acaso el nihilismo procede de los valores conscientes? ¿Qué no es una condición de la vida y del cuerpo la pérdida y el derroche de la fuerza y no la acumulación y acrecentamiento de fuerzas como pensaba Nietzsche? Georges Bataille se contrapone a Nietzsche al pensar que la vida no es esencialmente acumulación de fuerza sino desgaste y, aun más, derroche sin sentido, sin forma artística, para Bataille el superhombre no es el que tiene exceso de poder, sino el que lo derrocha inútilmente, el nihilista; para Bataille la decadencia vital, el nihilismo existe desde la invención del trabajo, pues ciertamente el tiempo de trabajo significa un alejamiento y una negación de los instintos que exigen su satisfacción inmediata, por ello son relegados al tiempo sacro, tiempo de fiesta, de desenfreno y de exceso, así pues, el nihilismo parece ser la condición de la vida.

Nietzsche se pronunció por el amor incondicional a la vida a pesar de su dolor, no obstante, buscó la superación de los aspectos que la debilitaban: el nihilismo, la moral, el cristianismo y aun la fealdad, con lo cual parece mutilar a la vida nuevamente al aceptar sólo los aspectos fuertes de la vida: la acumulación de la fuerza, el deseo de dominio y de expansión del mismo, Nietzsche confió todo al cuerpo, pero ¿acaso la vida, el cuerpo no es también debilidad, derroche y fealdad?

El estetismo de Nietzsche si bien rompe con la Verdad y el Bien de corte platónico, no lo hace con la Belleza, por su parte Bataille buscó la aceptación de la vida tal y como es, con el derroche de fuerza que ésta implica,

con el desfallecimiento innegable que la constituye y, sobre todo, con su fealdad. Diferentes son los poemas de Nietzsche que exaltan la belleza, por contraposición a los de Bataille que enaltecen lo impuro, lo obscuro, lo impúdico, Zaratustra a su lado parece un santo. ¿No habríamos de ser nietzscheanos aún en contra del propio Nietzsche y aceptar la vida con toda la fealdad que la constituye?, ¿No habríamos de romper el último vínculo que une a Nietzsche con Platón y asumir la vida sin búsqueda estética?

En suma, el Nietzsche francés: Bataille, parece radicalizar los presupuestos nietzscheanos, al asumir el nihilismo que constituye la vida, la pérdida, el derroche y la fealdad; para Bataille pensar al hombre trágico como fortaleza es un error, por ello aspira a expresar lo que nos desgarran poéticamente, ello no quiere decir: expresando bellamente la vida, sino por el contrario, haciendo presente la fealdad, la inmoralidad, los aspectos crueles de la vida, no renunciando a la extenuación, la dilapidación, la fealdad que constituye a la vida.

Es como si Nietzsche hubiera forzado al pensar humano a mirar más allá de lo que debiera estar permitido si se quiere vivir tranquilo y seguro, no obstante, más allá de nuestro mundo como representación apolínea, como estabilidad, con límites precisos y contornos definidos que construimos con ayuda de nuestro lenguaje, se halla un mundo dionisiaco habitado de fuerzas incomprensibles, contradictorias, violentas, que por igual causan dolor sin sentido o placer malsano, y sin embargo, es un mundo mudo, silencioso, inexpresable, un mundo ante el que uno desfallece; quizá por ello el propio

Nietzsche expresó esa contradicción en su pensamiento, ese deseo estético y en su desfallecimiento aspiró a proponer una superación de lo que es insuperable. Jean Baudrillard decía que “no podemos proyectar en el mundo más orden o desorden del que hay”, habría que parafrasearlo y preguntarnos si “podemos proyectar en el mundo más belleza o más fealdad de la que hay”.

¿Acaso Nietzsche, el crítico de los “mejoradores de hombres” no fue también uno de ellos, un esteta re-constructor de hombres? Si hemos de amar el sentido de la tierra, lo hemos de hacer de manera irrestricta, más allá del estetismo, más allá de la búsqueda de fortaleza, pues la apuesta por los valores vitales del cuerpo es una apuesta fallida, pues el cuerpo mismo es derroche, ¿acaso Nietzsche que soñó con el superhombre no fue presa de la decadencia de su cuerpo? Si ha de ser posible un hombre trágico, será aquel que tenga el poder no de ganar sino de perder fuerza, aquel que aspire a no controlar nada, que esté sometido a la suerte que le toque vivir.

Pero, entonces, ¿qué nos queda toda vez que el “sujeto del pensar”, el yo-conciencia, ha sido rebasado?, nos queda el juego peligroso de la vida, el erotismo, la risa trágica, la dilapidación para entrar en consonancia con la naturaleza, el canto y la poesía no a la belleza sino a la fealdad del mundo, ¿acaso deberíamos ser los poetas de nuestra vida? Tal vez sí, pero los poetas malditos.

Lo único que nos queda es amar nuestra existencia a pesar de la fealdad que implica la vida. ¿Quién no ha de amar su existencia aun

fragmentada, aun desgraciada?, no podemos desear ser otro, haber vivido en otras circunstancias, tener otro carácter o haber sido diferentes, amar el destino significa amar la vida a pesar de la insoportable angustia con la que la enfrentamos, darse cuenta de que precisamente no hay “accidentes”, de que nuestra vida no pudo ser de otra manera.

Por paradójico que parezca el ser humano vive con la ilusión de poder cambiar su existencia, de forjarse una vida distinta, quizás una vida artística, pues su existencia actual nunca coincide con lo que sueña, la ilusión alimenta nuestras vidas, pero cuando el destino acaba con nuestras vidas en forma de desgracia, enfermedad y vejez sólo podemos lanzar una mirada al pasado y darle sustancia a los “accidentes” para convertirlos y darles ser, convertirlos en parte esencial de nuestra existencia, al final podemos amar solo la fealdad de nuestras vidas sin aspirar a los trasmundos, amar la existencia implica no desear una vida nueva.

Finalmente hay que aclarar que el pensamiento nietzscheano no hizo central en su pensamiento la expresión del arte como fealdad para expresar la crueldad del mundo y se mostro siempre a favor de una vida estética, no obstante, habrá que pensar si la expresión de la fealdad puede ser otra manera de sublimar la perversidad y crueldad humana, a fin de cuentas la expresión de la fealdad se lleva a cabo dentro del mundo cultural de la representación.

Nietzsche acostumbrado a pensar aún en contra de sus ideas previamente expuestas podemos rastrear en algunos aforismos o fragmentos

de su basta obra la afirmación de que “no emprenderá ninguna lucha contra lo feo”, y si bien, tampoco hizo central en su pensamiento la idea de la inocencia del devenir, debido a que quizás es contraria a la búsqueda de una vida artística, en este caso se ha radicalizado esa idea; a pesar del peligro de la estetización del mal, de la fealdad y de la deriva en un nihilismo místico del tipo de Georges Bataille, esa idea puede llevarnos más que a una invitación a la transgresión y la violencia, al cultivo de un saber de espiritualidad o sabiduría con tintes estoicos, pero paradójicamente alejada del estoicismo, pues Nietzsche no promovió la renuncia al cuerpo, ni la idea de destino como predeterminación, por el contrario, invito a la transformación de la existencia a través del arte, pero agudo en su pensamiento, también dio cuenta de que esa lucha artística se encontraría posiblemente perdida, de ahí su afirmación de la inocencia del devenir.

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA

Agustín, San, *Las confesiones*, Madrid, Tecnos, 2007.

_____, *Obras de San Agustín, Tomo I, Tercera edición, Madrid, BAC, 1975.*

_____, *Obras de San Agustín, Tomo III, Tercera edición, Madrid, BAC, 1975.*

_____, *Obras de San Agustín, Tomo IV, Tercera edición, Madrid, BAC, 1975.*

Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós editores, 1998.

Aragay Tusell, Narcís, *Origen y decadencia del logos, Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*, Madrid, Síntesis, 2005.

Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío, Filosofía de Nāgārjuna*, México, D.F., F.C.E., 2005.

Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2003.

_____, *Acerca del alma*, Barcelona, Gredos, 2003.

_____, *Tratados de lógica (Órganon) I*, Madrid, Gredos, 2008.

_____, *Tratados de lógica, (Órganon) II*, Madrid, Gredos, 2008.

Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche, La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2006.

Barrios, Manuel, *Narrar el abismo, Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-texto, 2001

Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972.

_____, *La experiencia interior, Seguida de Método de meditación y de Post Scriptum* 1953, Madrid, Taurus, 1981.

____, *El culpable, Seguido de El aleluya y Fragmentos inéditos*, Barcelona, Taurus, 1986.

____, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2003.

____, *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, 2005.

____, *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007

____, *La felicidad, el erotismo y la literatura, Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

____, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977.

____, *ACÉPHALE*, Buenos Aires, Caja Negra, 2005.

____, *La literatura como lujo*, Madrid, Cátedra, 1993

____, *Discurso sobre el pecado*, Buenos Aires, Paradiso, 2005.

____, *La religión surrealista, conferencias 1947 – 1948*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.

____, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2006.

____, *Intercambios y correspondencias 1924 – 1982*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2008.

Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2000.

____, *La guerra del golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 2001.

____, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2000.

____, *El paroxista indiferente*, Barcelona, Anagrama, 1998.

____, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 2007.

____, *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1999.

____, *El sistema de los objetos*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

____, *La ilusión vital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

____, *América*, Barcelona, Anagrama, 1987.

Berkowitz, Peter, *La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000.

Bertelloni, Francisco y Giannina Burlando, *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta, 2002.

Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997.

_____, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, D.F., UNAM, 2000.

Birnbaum, Antonia, Traducción de Arturo Rocha Cortés, *Nietzsche, Las aventuras del heroísmo*, México, D.F., F.C.E, 2004.

Borges, Jorge Luis, "La doctrina de los ciclos" en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1978.

Borghesi, Massimo, *El sujeto ausente, Educación y escuela entre el nihilismo y la memoria*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.

Bowie, Andrew, *Estética y subjetividad, La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Madrid, Visor, 1999.

Burgos Díaz, Elvira, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, España, Universidad de Zaragoza, 1993.

Blanco Regueira, José, *Estulticia y terror*, Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002.

Brandes, Georg, *Nietzsche, Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto Piso, 2008.

Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

_____, "Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana" en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Buenos Aires, Biblos, 1994.

Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.

Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2001.

Cragnolini, Mónica, *Nietzsche camino y demora*, 2ª edición, Buenos Aires, Biblos, 2003.

_____, "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*", Buenos Aires, *Perspectivas nietzscheanas*, Número 5-6, 1998.

Colera, Christophe, *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2004

- Charles, Zarka, Yves, *La otra vía de la subjetividad*, Madrid, Dykinson, 2006.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- _____, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Copleston, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás*, Buenos Aires, F.C.E., 1960.
- Corres Ayala, Patricia, *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, D.F., Fontamara, 2001.
- _____, *La memoria del olvido*, México, Fontamara, 2001.
- Cross, Elsa, *La realidad transfigurada*, México, UNAM, 1985.
- Daniélou, Alain, *Shiva y Dionisos*, Barcelona, Kairós, 1987.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique, *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, España, Ágora, 1994.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- _____, "La imagen del pensamiento" en *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Detienne, Marcel, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- _____, *Apolo con el cuchillo en la mano, Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Madrid, Akal, 2001.
- Díaz, Esther, *Economía, punición y sujeto*, Buenos Aires, *Perspectivas nietzscheanas*, Número 3, 1994.
- Domoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud, Por una ética de la crueldad*, México, Siglo XXI, 1996.
- Eggers, Lan, Conrado, et. al. *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Madrid, Gredos, 2008.
- _____, *Los filósofos presocráticos*, Tomo II, Madrid, Gredos, 2008.
- _____, *Los filósofos presocráticos*, Tomo III, Madrid, Gredos, 2008.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2002.

- Ferraris, Mauricio, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, España, Alianza, 1976.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980.
- _____, *Vigilar y castigar*, México, D.F., Siglo XXI, 2001.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*, México, D.F., F.C.E, 2002.
- Frenzel, Ivo, *Nietzsche*, Barcelona, Salvat, 1985.
- Galimberti, Katja, *Nietzsche. Una guía*, Argentina, Nueva visión. 2004.
- Gane, Laurence, *Nietzsche para todos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, 2ª edición, Madrid, Gredos, 1982.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, D.F., F.C.E., 1993, 3ª reimpresión.
- _____, *Sócrates y el socratismo*, 2ª edición, México, D.F., F.C.E, 1998.
- González, Juliana, *El héroe en el alma*, 2ª edición, México, UNAM, 1986.
- González Sáez, Mónica, *Voluntad de poder y arte*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.
- Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos*, México, D.F., F.C.E, 1995.
- _____, *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003.
- Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, 1966.
- _____, *Nietzsche*, México., D.F., Conaculta, 2001
- Grave, Crescenciano, *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, México, UNAM, 1998.
- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- Halévy, Daniel, *Vida de Nietzsche*, Argentina, Emecé, 2000.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000.
- _____, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000.

Herrero, Senés, Juan, *La inocencia del devenir, La vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Hopenhayn, Martín, *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, D.F., F.C.E, 2005.

Jara, José, *Nietzsche un pensador póstumo, El cuerpo como centro rector* Barcelona, Anthropos, 1998.

Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

Jiménez Moreno, Luis, *Hombre, historia y cultura, Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Kerényi, Karl, *Dionisos, la raíz indestructible de la vida*, Barcelona, Herder, 1988.

Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1986.

Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, 8ª edición, México. D.F., Siglo XXI, 1979.

_____, *El edificio de la razón, El sujeto científico*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

La Mettrie, Julien Offroy de, *El hombre máquina, El arte de gozar*, Madrid, Valdemar, 2000.

Lanceros, Patxi, *Avatares del hombre, El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996

_____, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Lario, Santiago, *Zaratustra, El mito del superhombre filosófico*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.

Laurent-Assoun, Paul, *Freud y Nietzsche*, México, D.F., F.C.E., 1984.

Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, 4ª edición, México, F.C.E, 2004.

_____, *Hegel, Marx, Nietzsche*, México, Siglo XXI, 1976.

Lorenz, Konrad, "Sobre la formación del concepto de instinto" en *Comportamiento animal y humano*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972.

Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998.

Malishev, Mijail, "El estetismo como principio de la filosofía de Friedrich Nietzsche" en *Entre vivencias e ideales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997.

_____, *Invitación a la antropología filosófica*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2000.

_____, *Vivencias afectivas, Expresión de la existencia humana*, México, D.F., Plaza y Valdez, 2007.

_____, *El hombre: un ser multifacético, Antología de antropología filosófica, 2ª edición*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2009.

Mann, Heinrich, *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Buenos Aires, Losada, 1939.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Plaza & Janes, 1986.

Manzano, Jorge, *Nietzsche, Detective de bajos fondos*, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2002.

Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

Montebello Pierre, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

Montebello, Pierre, *La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.

Moreno Romo, Juan C, *Descartes vivo, Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona, Anthropos, 2007.

Nájera Pérez, Elena, *Del alma fuerte al superhombre, Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner-F.C.E., 2002.

Nietzsche Friedrich, "Homero y la filología clásica" en *Obras completas*, 3ª edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

_____, "Retórica" en *Obras completas*, 3ª Edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

_____, "El Estado Griego" en *Obras completas*, 3ª edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

_____, "La lucha de Homero" en *Obras completas*, 3ª edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

- _____, “Libertad de la voluntad y fatum” en *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997.
- _____, “Fatum e historia” en *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997.
- _____, *El nacimiento de la tragedia. El drama musical griego, Sócrates y la tragedia. La visión dionisiaca del mundo*, 2ª edición, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *La filosofía en la época trágica de los griegos, y Los filósofos preplatónicos*, 3ª edición, Madrid, Valdemar, 2003.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 5ª edición, Madrid, Tecnos, 2000.
- _____, *Consideraciones intempestivas 1, David Strauss, el escritor y el confesor*, 3ª edición, Alianza, Madrid, 2000.
- _____, *Consideraciones intempestivas 2, Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
- _____, *Consideraciones intempestivas 3, Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.
- _____, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- _____, *Humano demasiado humano*, Madrid, Edaf, 2003.
- _____, *El viajero y su sombra*, Madrid, Edaf, 1999.
- _____, *El paseante y su sombra*, Madrid, Siruela, 2003.
- _____, *Humano, demasiado humano*, 2º volumen, Fragmentos póstumos, Madrid, Akal, 1996.
- _____, *Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- _____, “Tratados filosóficos contemporáneos de aurora” en *Obras completas*, 6ª edición, Tomo II, Buenos Aires, Aguilar, 1963.
- _____, *La Gaya ciencia*, Traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1985.
- _____, *Así hablo Zaratustra*, 5ª edición, Madrid, Alianza, 2002.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, 5ª edición, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *Más allá del bien y del mal y La genealogía de la moral*, Barcelona, Edaf, 2000.
- _____, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Madrid, Alianza, 2002.

____, *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, 5ª edición, Madrid, Alianza, 2002.

____, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, 3ª edición, Madrid, Alianza, 2002.

____, “Arte y artistas” en *Obras completas*, 6ª edición, Tomo IV, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

____, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.

____, “La voluntad de dominio” en *Obras completas*, 6ª edición, Tomo II, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

____, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1996.

____, *Mi hermana y yo*, Madrid, Edaf, 2007.

____, *El nihilismo: fragmentos póstumos*, 2ª edición, Barcelona, Península, 2000.

____, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada, 2004.

____, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.

____, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I, Madrid, Tecnos, 2007.

____, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, Volumen II, Madrid, Tecnos, 2008.

____, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2006.

Nussbaum, Martha C, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995.

Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2006.

Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, México, D.F., Espasa Calpe, 2000.

Otto, Walter, *Dioniso, mito y culto*, Madrid, Siruela, 2001.

Parmeggiani, Marco, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.

____, "El cogito de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche", en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. I, Universidad de Málaga, 1996.

____, "Actualidad de la Escuela budista Madhyamaka. En torno al nihilismo" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. II, Universidad de Málaga, 1997.

____, "Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Vol. III, Universidad de Málaga, 1998.

____, "Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. V, Universidad de Málaga, 2000.

Picó Sentelles, David, *Filosofía de la escucha, El concepto de Música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2005.

Piossek, Prebisch, Lucía, *El "filósofo topo", Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2005.

____, "Pensar, sujeto, lenguaje, metafísica en un póstumo del año '85" en *Nietzsche actual e inactual. Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del Ciclo básico común Buenos Aires, 1994.

Platón, "Apología, Critón, Eutifrón, Ion" en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 2000.

____, "Menón, Crátilo" en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 2000.

____, "Fedón, Banquete" en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2000.

____, "República" en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 2000.

Ponnier, Jacques, *Nietzsche et la question du moi, Pour une nouvelle approche psychanalytique des instances idéales*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo, (ontología, estética y política en F. Nietzsche)*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Ricoeur, Paul, "La cuestión de la Ipsiedad" en *De sí mismo como otro*, México, D.F., Siglo XXI, 1996.

Ridley, Matt, *Qué nos hace humanos*, México, D.F., Taurus, 2004.

Rivero, Weber, Paulina, *Verdad e ilusión*, UNAM, 2002.

Ríos, Rubén, H, *Friedrich Nietzsche y la vigencia del Nihilismo*, España, Campo de ideas, 2004.

Rohde, Erwin, *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Buenos Aires, F.C.E., 1948.

Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1997.

Rosset, Clément, *La fuerza mayor*, Madrid, Acuarela libros, 2000.

Roux, Sylvain, "Le statut du corp dans la philosophie platonicienne" en *Le corp*, Paris, VRIN, 2005.

Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, México, UNAM, 1997.

Safranski, Rüdiger, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*, 2ª edición, Barcelona, Tusquets, 2004.

Salomé, Lou Andreas, *Nietzsche*, México, D.F., Casa Juan Pablos, 2007.

Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.

_____, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004.

Savater, Fernando, *Nietzsche*, México, UNAM, 1993.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, vigésima edición, Buenos Aires, Losada, 1994.

Schopenhauer, Arthur, "Metafísica de la música" en *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, F.C.E., 2003.

_____, *Pensamiento, palabras y música*, Madrid, Edad, 2003.

Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena, El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005.

Suances, Marcos y Alicia Villar, *El irracionalismo I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, Madrid, Síntesis, 2000.

_____, *El irracionalismo II, De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, Madrid, Síntesis, 2000.

Taylor, Charles, *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

Tomas de Aquino, Santo, *Suma teológica (selección)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

_____, *Opúsculos filosóficos selectos*, México, D.F., SEP, 1984.

_____, *Suma contra los gentiles*, Vol. I, Madrid, B.A.C, 1967.

Tomès, Arnaud, *Le sujet*, Paris, Ellipses, 2005.

Turró, Salvio, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Altaya, 1999.

Vallarino, Roberto, *Federico Nietzsche: cien años después y otros ensayos*, México, UAM, 2000.

Vásquez, Carlos, *El arte jovial*, Colombia, Universidad de Antioquia, 2000.

Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989.

_____, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992.

_____, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002.

_____, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2000.

_____, “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger” en *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, D.F., Siglo XXI, 1989.

Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Wotling, Patrick, “L’entente de nombreuses âmes mortelles l’analyse nietzschéenne du corp”, en *Le corps*, Paris, VRIN, 2005.

_____, “Le sens de la notion de pulsión chez Nietzsche «une facilité que l’on se donne» en *La pulsión*, Paris, VRIN, 2006.

Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cátedra, 1998.

Wolf, Ursula, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Síntesis, 2002.

Zambrano, María, *Poesía y filosofía*, México, F.C.E, 1996.

Zweig, Stefan, *Nietzsche*, Paris, Stock, 2004.

COMPLEMENTARIA

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia, Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

Álvarez, Carlos y Rafael Martínez, *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, D.F., Siglo XXI, 2000.

Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*, Madrid, Síntesis, 2005.

Aristóteles, *La poética*, Barcelona, Gredos, 2001.

Bonifaz Nuño, *Antología de la lírica Griega*, México, UNAM, 1988.

Boullant, François, *Michel Foucault y las prisiones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

Comotti, Giovanni, *La música en la cultura griega y romana*, Tomo 1, Madrid, Turner/CONACULTA, 1999.

Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, 10ª reimpresión, México. D. F., C.F.E., 2007,

Dodds, Robertson, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

Eliade, Mircea, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, 2001.

Escohotado, Antonio, *Historia de las drogas 1*, Madrid, Alianza, 1998.

Esquilo, *Tragedias, (Los persas, Los siete contra Tebas, Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides, Prometeo encadenado)* Barcelona, Gredos, 2001.

Eurípides, *Tragedias, (Alceste, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba)* Barcelona, Gredos, 2001.

Fichte, Johann Gottlieb, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984.

De Figueiredo, Fidelino, *La lucha por la expresión, Prolegómenos para una filosofía de la literatura*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, 2ª reimpresión, Barcelona, Anthropos, 1997,.

González, Enrique, *El Renacimiento del Humanismo*, Madrid, BAC, 2003.

González, Ochoa, César, *La polis, Ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*, México, D.F., UNAM, 2004.

_____, *La música del universo*, México, D.F., UNAM, 1994.

Gordon, Watson, R, et. al, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, 4ª reimpresión, México, F.C.E, 1995.

Gros, Frédéric y Carlos lévy, *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión 2004.

Hamilton, Edith, *El camino de los griegos*, España, F.C.E, 2002.

Hegel, G.W.F, *Estética II*, Barcelona, R.B.A, 2002.

Horrocks, Christopher, *Baudrillard y el milenio*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 6ª reimpresión, México, D.F., F.C.E., 2003.

Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Marina, José Antonio, *El misterio de la voluntad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Marrati, Paola, *Guilles Deleuze, Cine y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Minois, Georges, *Historia del infierno*, México, D.F., Taurus, 2004.

Mondolfo, Rodolfo, *El genio helénico*, Buenos Aires, Columba, 1971.

Padel, Ruth, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México, Sexto Piso, 2005.

Pániker, Salvador, *Filosofía y mística una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Rodríguez, José Luis, *Pliegues de la razón moderna (De Descartes a Cioran)*, Madrid, Mira editores, 1993.

Ruíz, Pedro Javier, *Chamanismo, puerta entre dos mundos*, México, D.F. Tomo, 2006.

- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992.
- Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Barcelona, Destino, 2004.
- Sófocles, *Tragedias, (Áyax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono)* Barcelona, Gredos. 2001.
- Solís, Miranda, José Antonio, *Los autores malditos*, Madrid, El arca de papel, 2003
- Storr, Anthony, *La música y la mente*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Vásquez Genaro, Santana, *Antropología filosófica (mito de la raíz del hombre)*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1996.
- Vernant, Jean-Pierre, et.al, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y en la escultura*, Barcelona, Península, 1987.
- Zizek, Slavoj, *Visión de paralaje*, Buenos Aires, F.C.E., 2006.

Y vaya a donde vaya, me sigue siempre mi perro,
que se llama «Yo». ¹

Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos
saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos
del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta.
Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus
conceptos.» ²

¹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada, 2004, p. 97.

² Nietzsche, Friedrich, “De los despreciadores del cuerpo” en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002, p 65.

Introducción

La filosofía nietzscheana se acerca al mundo y al ser humano desde distintas perspectivas, pero algunas nos resultan incómodas, indigeribles, crueles, su pensamiento no constituye un sistema filosófico, para evitar enfrentarse a esas dificultades sus lectores tratan de tergiversar su pensar y a fuerza de hacer malabares argumentativos se ha hecho de nuestro autor un promulgador de la bestia rubia o libertador, ateo o religioso, educador o apólogo de la animalidad, artista o filósofo del mal ¿Cuál es el auténtico pensar de Nietzsche?

Sus estudiosos más acérrimos se esfuerzan por alcanzar lo que para Nietzsche era imposible: el conocimiento. De ahí el esfuerzo por dar una visión integral de su pensamiento, visión que ignora o niega los aspectos más crueles de su pensamiento, los menos constructivos, por eso promueven algunos de sus aforismos como si estos sintetizaran su pensar, se enaltecen conceptos de manera unilateral en los que se ve el pensar maduro y definitivo de nuestro autor: el superhombre, la voluntad de poder o el eterno retorno, obras que son consideradas como centrales en su pensamiento: *El anticristo o Así hablo Zaratustra*.

Existe un empeño en tratar de sistematizar lo que es imposible, la mayoría de los autores que se han acercado a su pensamiento parece que no salen indemnes ante el rompecabezas que constituye lo que llaman la filosofía nietzscheana, pero en el autor que nos ocupa no hay *una filosofía* –ese deseo de *unidad* debe ser superado– en Nietzsche hay filosofías, lo que parece

inexplicable es ese afán por encontrar su auténtico pensamiento, cuando a nuestro autor nada le impedía exponer un pensamiento y al momento siguiente contradecirlo, promovió por igual una metafísica de artista, pero les negó a los artistas tener acceso al corazón del mundo, se opuso a los mejoradores de la humanidad, pero su superhombre es la apoteosis de la mejora, afirmo la búsqueda estética de la existencia, pero asevero que la crueldad es el más grande placer humano.

No asumir que el pensar de Nietzsche esta lleno de tensiones y de tensiones irreconciliables resulta inocente. La filosofía no es expresión de alguna verdad objetiva, sino una experiencia vital. Su lectura parece llevarnos a una experiencia dionisiaca, nos obliga a comprometernos con nuestras pasiones, afectos, intereses y preferencias, cosa distinta ha ocurrido con la historia de la filosofía occidental, donde se ha promulgado un conocimiento apolíneo que no compromete nuestra existencia, de ahí la búsqueda de un conocimiento objetivo y de un sujeto depurado que puede acceder a ese conocimiento.

Es por ello que para entrar en su pensamiento se pueden seguir distintos hilos conductores que guíen la reflexión, de cualquier modo siempre se fragmentará su pensamiento –de por si ya fragmentario– pues el elegir una perspectiva nos obliga a dejar de considerar otras, en este caso se usará como hilo conductor el tema del sujeto.

El tema del sujeto se halla implícito en sus escritos de juventud, si leemos con atención *El nacimiento de la tragedia*, se hace evidente que lo que ahí se discute es la negación de la individualidad apolínea, es decir, la existencia de un centro permanente en el hombre: un “yo”, todavía no el sujeto en sentido moderno. El “yo”, el alma, son formas de entender la sensación de individualidad que nos habita, la sensación de ser *uno*, de no estar escindidos, afirmamos en primera persona: soy yo, no hacemos referencia a nuestra individualidad en tercera persona, desde la antigüedad griega los pensadores se han referido a esa individualidad de distintas maneras, han afirmado ser: un alma, un entendimiento, una voluntad, y es que nadie –a menos que se encuentre enfermo mentalmente– hablará de sí mismo en plural y podrá afirmar que tiene la sensación de ser dos o más, de estar habitado por otro u otros, pero generalmente estamos habitados por la experiencia interior de unidad y por ello se afirma que somos individuos, es decir, in-divisibles.

Es evidente que al hablar de individualidad nos estamos refiriendo a la *experiencia interior* de unidad, se está considerando la individualidad en cuanto *unidad psíquica*, y no a la experiencia empírica de ser individuos porque nos percibimos separados y delimitados en el tiempo y el espacio. La sensación de unidad nos lleva a considerarnos como poseedores de una individualidad interna que permanece a pesar de los cambios que sufra nuestro cuerpo al paso de los años. Decimos que Sócrates niño permanece siendo esencialmente igual a Sócrates adulto, con ello no estamos haciendo referencia al cuerpo de Sócrates, sino a su interioridad, a su subjetividad, cosa que los objetos no poseen.

Se ha pensado que a la individualidad como alma que sobrevivirá a la muerte, a lo largo de la historia de Occidente se ha conferido a la individualidad de distintas facultades, se ha hablado de: apetito, fogosidad, voluntad y entendimiento, éste último se le ha considerado como centro rector. A partir de la importancia que se le ha dado a ese centro rector es como se considero al ser humano como sujeto, como núcleo permanente que sujeta, soporta y ejecuta acciones y pensamientos, es decir, se ha creído en la existencia de un “sujeto del pensar” en general: el alma.

Descartes introducirá una inflexión en la forma de entender al sujeto, lo dejo de entender como alma y hablo de mente, reduciendo el pensamiento a la conciencia, dejo de considerar al alma como aquello que proporciona vida, y redujo el cuerpo a mero mecanismo, creando una dualidad radical entre cuerpo y mente. Descartes es deudor de esa concepción de alma como unidad, pues con ese presupuesto considero a la conciencia también como unidad, a la vez que la sustancializo, para darle un soporte al pensamiento, el yo-conciencia.

Nietzsche por el contrario negó la existencia de un centro permanente en el ser humano, sea llamado alma o yo, pero de igual manera negó la centralidad del yo-conciencia, es decir, del sujeto cartesiano, considero a ambos como ilusiones creadas por el cuerpo, para él no es ni la conciencia, ni el alma lo que piensa, sino el cuerpo, pero; el cuerpo a diferencia del alma y de la conciencia no constituye una unidad, por el contrario, es lucha de fuerzas, pluralidad, inestabilidad. El no separar el ámbito del pensar del cuerpo tiene como consecuencia que no puede fundarse un “sujeto de conocimiento” puro

que este depurado de las pasiones, afectos e intereses vitales, pero también implica la inexistencia un “sujeto volente” que sea causa de sus actos y por tanto responsable.

Para explicar lo que hasta ahora se ha esbozado, en el capítulo primero se expondrá el surgimiento del “sujeto de conocimiento” o “sujeto cognoscente” a través de la historia occidental. En el primer apartado se abordará de manera breve algunas ideas acerca del alma que existieron en la Grecia arcaica, para después centrarnos en esta temática partiendo del pensamiento de Platón, para dar cuenta de concepto de alma que tenía y cual era el proceso que el alma seguía para poder acercarse a una Verdad trascendente.

En el apartado segundo se expondrá de manera somera la relación que se da entre alma y conocimiento en el pensamiento de San Agustín y Santo Tomás, los cuales han sido tomados en cuenta porque en el primero se da demasiada importancia a la interioridad, lo cual significo un paso más en la constitución del sujeto cartesiano, y si retomamos a Santo Tomás de Aquino es porque Descartes fue educado en la tradición tomista, a la que posteriormente negó con su particular concepción del sujeto. En estos autores se puede encontrar una preeminencia de la conciencia sobre el cuerpo, pero todavía no hay una supremacía total de la primera sobre el segundo, ni estos autores entienden a la conciencia como sustancia. Aunque Nietzsche no entablo un diálogo ni con San Agustín ni con Santo Tomás, él atacó la concepción de alma como unidad que ellos tenían, hay que recordar que Nietzsche no crítica personas, sino ideas.

Finalmente, se expondrá la relación auto-fundante que se da entre conocimiento y sujeto en el pensamiento de Descartes a la vez que se explicarán los cambios que introduce éste en la concepción de alma a la cual llama mente, para dar cuenta del dualismo radical que introduce para fundar un “sujeto de conocimiento” puro que reduce el cuerpo a *res extensa* y que le lleva a negar tanto el idealismo objetivo de Platón como el realismo tomista.

En el capítulo segundo, se dará cuenta de las distintas versiones que nos da Nietzsche acerca del surgimiento de la idea de que hay un núcleo permanente en el ser humano, es decir, “yo” o alma. En el primer apartado se expondrá como nació el “sujeto de conocimiento” en el Sócrates de Platón y como para su surgimiento se hizo necesario un proceso de unificación de los aspectos instintivos, así como poner a éstos bajo la dirección de la parte racional del alma, en el segundo apartado se explicará como surgió la idea de alma o “yo” a través del castigo y la crueldad que los pueblos anteriores al griego han infringido sobre el ser humano, para inducir la idea de unidad, identidad y permanencia.

En el tercer apartado se dará cuenta del papel que ha desempeñado el cuerpo para que la ilusión de unidad que este nos brinda haya hecho posible la creencia de dos cosas: 1- un centro permanente en el ser humano: alma-sujeto 2- la centralidad de la conciencia: alma-sustancia. En el último apartado se expondrá como la sensación de unidad que nace del cuerpo ha servido para los filósofos occidentales de manera inconsciente crearan las categorías metafísicas con las cuales ha sido entendida la realidad y a las cuales les han

atribuido la características de unidad, permanencia e identidad que han sido obtenidas de la sensación humana de ser, de existir.

Por último, en el tercer capítulo, se expondrá primeramente la crítica de Nietzsche a la supuesta evidencia del sujeto, en cuanto sustancia pensante, lo cual le permitió a Descartes fundar un “sujeto de conocimiento” separado radicalmente del cuerpo, posteriormente se explicara que la critica no se limita a Descartes, pues; con la crítica del “sujeto del pensar” en general abarca la idea de alma o “yo”.

En el segundo apartado, se expondrá como Nietzsche no niega la subjetividad, sino que tiene una noción más amplia de esta, pues incluye al cuerpo, esa subjetividad amplia o corporal se le puede llamar “meta-subjetividad” o “individuo-mundo” como propone Christopher Colera ya que no se hace una separación entre pensar y cuerpo ni entre conciencia y naturaleza, pues la “subjetividad trágica” da cabida dentro de su seno al cuerpo; a las emociones, sentimientos, instintos y pulsiones, pues rompe la dualidades con las que ha sido entendido el ser humano a lo largo de la historia de Occidente (alma - cuerpo, *res extensa* - *res pensante*). Por último se expondrá la idea que tiene Alexander Nehamas acerca del eterno retorno, la cual considera una teoría del “yo” que hace de la subjetividad trágica una creación permanente y nunca acabada, es decir; el hombre no se encuentra predeterminado por un “yo” o alma, ni es una sustancia pensante capaz de regirse por su conciencia, no tiene identidad, ni permanencia, sino que está en permanente devenir y para

ello debe de estar creando nuevos sentidos para poder vivir, con la cual Nietzsche nos invita a aceptar el destino que nos ha tocado vivir.

Por último, en el tercer apartado se expone como la aceptación de una subjetividad corporal lleva a la aceptación de la vida más allá de las dictados unilaterales que le pueda brindar tanto el alma, como la conciencia, ello implica la aceptación de la vida como el producto de las fuerzas que habitan a la vida, en donde el destino del hombre no esta separado de la naturaleza, de ahí que Nietzsche a pesar de haber propuesto la posibilidad de una existencia artística lleve hasta sus últimas consecuencias la aceptación de la vida trágica aceptando estoicamente la vida a pesar de su fealdad, pues con la aceptación de la inocencia del devenir parece por una parte negar toda responsabilidad al ser humano y por otra contraponerse al deseo de venganza por parte de los resentidos y débiles.

Amor fati, el amor al destino por parte del Nietzsche poeta se pone en primer lugar e interpreta la fatalidad como algo deseado, para tratar de convertir el infierno terrenal en un producto de la voluntad uniendo destino y libertad, lo que acercaría el planteamiento de Nietzsche al de Georges Bataille, pues una vez que la subjetividad se entiende de manera amplia parece disolverse en una pluralidad de fuerzas vitales que se derrochan, el destino de la vida se convierte en un juego inmanente y trágico, el ansia de infinito es negada, no hay trasmundos donde nos espere una vida nueva, el amor al sentido de la tierra es absoluto, como poetas y no como filósofos hay que amar

la caducidad de la vida, su fealdad y más aún ante un mundo incoherente hay que aspirar a enloquecerlo aun más cual poetas malditos.

El tema del sujeto se presenta como un problema, ya que significa por una parte la reducción del ser humano a una parcela de su ser: su alma o “yo” y por otra la eliminación de las fuerzas que lo habitan en favor del yo-conciencia, de las dos maneras hay un detrimento del cuerpo, el sujeto es un artificio creado para promover el odio a la vida, debido a una dualidad que separa, los instintos del alma, el cuerpo de la conciencia; antiguamente esta dualidad se dio entre la contraposición cuerpo y alma, ya inscrita en Platón y promovida por el cristianismo, posteriormente la dualidad se radicalizo cuando Descartes considero a la conciencia como una sustancia separada radicalmente del cuerpo, del sí-mismo.

Capítulo 1

El sujeto cognoscente en el pensamiento occidental

Un dolor no es, quizá, más que una sensación incompatible con la tranquila unidad del yo.³

1.1 Alma y conocimiento en Platón

Como hace notar Werner Jaeger en *La teología de los primeros filósofos griegos*⁴, la idea de alma a pesar de ser elaborada intelectualmente por el pensamiento griego, en realidad es una idea que proviene de épocas prehistóricas de las que poco o casi nada se sabe; quizá tengamos que asumir lo que sugiere Nietzsche en un aforismo de *Humano, demasiado humano*, en el que señala que el hombre primitivo desde siempre ha escindido su ser en una dualidad debido al fenómeno fisiológico del sueño, en los cuales el alma de los muertos se hace presente como si una parte de aquellos subsistiera; la idea de alma nace a partir de un fenómeno biológico.

Malentendidos del ensueño. –En el sueño, el hombre, en las épocas de civilización informe y rudimentaria, creía conocer un *segundo mundo real*; ahí está el origen de toda metafísica. Sin el ensueño, no se habría encontrado la ocasión de distinguir el mundo, la división en alma y cuerpo se relaciona también con la más antigua concepción del sueño, así como la creencia en una envoltura aparente del alma, y por tanto, el origen de toda creencia en los espíritus, y verosímilmente también la creencia en los dioses. “El muerto continua viviendo: porque se les

³ Bataille, Georges, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1981, p. 81.

⁴ Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, D.F., F.C.E., 2003, 6ª reimpresión.

aparece a los vivos en el sueño”: así es como se razonaba antaño, durante muchos miles de años.⁵

En Homero la idea de *psyque* hace referencia a algo que se hace presente sólo cuando el ser humano duerme, pero no tiene una función específica en el pensar consciente, y aunque la idea de psique posteriormente quedó ligada al pensamiento consciente⁶. En la época homérica cuando el hombre griego moría se pensaba que su cuerpo y su personalidad lo hacían también; la *psyque* a pesar de sobrevivir e ir al *Hades* lo hacía sólo en cuanto fuerza impersonal, pues no tenía las características de conciencia que después se le atribuirían, como Homero afirmaba: “[...] los héroes, esto es, sus

⁵ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Buenos Aires, Edaf, 2003, § 5.

⁶ En este trabajo no se profundizará en el estudio del alma en cultos y rituales religiosos como los Misterios de Eleusis o los Misterios Órficos, pues en *El nacimiento de la tragedia* no hace ninguna referencia a Eleusis ni a Orfeo, como supo apreciar Elsa Cross, Nietzsche calla sobre el orfismo debido a que ese culto afirmaba la inmortalidad del alma. “Es muy notorio el “hostil y precavido silencio” que guarda Nietzsche, a lo largo del libro, en relación con el Orfismo y también son la figura de Orfeo (...) Orfeo despierta las antipatías de Nietzsche (...) Pero podemos sospechar que en el fondo la razón de mayor peso que Nietzsche pudo tener para no aludir en lo más mínimo a las doctrinas órficas, es que el Dionisos órfico se considera como un emblema de la inmortalidad del alma; que el orfismo separa como antitéticos el alma y el cuerpo, y que postula como forma de vida un ascetismo religioso y una moral que se asemejan enormemente a las concepciones y las actitudes vitales que Nietzsche trata de combatir desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *El anticristo*”. *La realidad transfigurada*, México, D.F., UNAM, 1985, pp. 38 – 39. Lo mismo puede decirse de los Misterios de Eleusis, pues se han encontrado conexiones entre Orfeo y los Misterios de Eleusis, así como entre la creencia en la inmortalidad del alma y estos cultos, sobre estos puntos se puede consultar *Orfeo y la religión griega*, de W.K.C Guthrie. Así como *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* de Erwin Rhode. Hay que tener en cuenta que el Apolo y Dionisos que se encuentran presentes en *El nacimiento de la tragedia* son sólo símbolos que Nietzsche utiliza y a los cuales dota de características antitéticas para posibilitar su reflexión, y si bien es cierto que algunas de esas características parecen coincidir con el Apolo y el Dionisos griego también hay otras que no se ajustan a esos símbolos nietzscheanos, de ahí la crítica a Nietzsche que plantea Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía*, pues se pueden encontrar otras interpretaciones como la de Marcel Detienne en *Apolo con el cuchillo en la mano*. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche no hace un estudio exhaustivo de la concepción del alma que había en los misterios de Eleusis ni en los cultos Órficos, ni siquiera nos dice que el culto de Dionisos se extendió de tal manera que llegó a recibir más de veinte epítetos diferentes dependiendo del lugar o característica con la que se le adoraba, por ello, pretender reducir lo Dionisiaco a Eleusis o al orfismo es un error, hay que tener en cuenta que Nietzsche acostumbra reflexionar a partir de visiones generales, de saltos atrevidos del pensamiento que le permiten detectar ciertas tendencias que desaparecerían si se enfocara en lo particular. Por último y partiendo de *El nacimiento de la tragedia* y de la particular interpretación de Nietzsche se puede inferir que si hay ciertas características del alma trágica, estas son: apariencia apolínea de unidad y simplicidad, pero por debajo de esa apariencia se encuentra la pluralidad, la lucha y contradicción de fuerzas.

sombras, fueron precipitadas en el Hades, mientras que “ellos mismos” (αυτοί) se volvieron pasto de los perros y de la aves de rapiña”.⁷

Esa sombra sin sustancia no tenía ninguna relación con la conciencia, su actividad dentro del cuerpo no estaba definida, en la época homérica a esa sombra se le designaba con la palabra *psyche* o con la palabra *timos*, era una fuerza impersonal. No existía aún la dualidad alma-cuerpo que sería anunciada, según Jaeger, por poetas como Píndaro.⁸

Posteriormente Platón expone su teoría del alma en varios textos, principalmente, en *Fedón*, *Fedro* y la *República*. El *Fedón* es quizá el diálogo en donde muestra una dualidad tajante entre cuerpo y alma, pues habla del filósofo como aquel que se cuida de que el cuerpo no interrumpa las funciones intelectuales del alma.⁹

Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen mil enfermedades, nos impide la caza de la verdad [...]¹⁰

⁷ Jaeger, con Werner, *op.cit.*, p. 78.

⁸ No se tratará el problema del alma en los presocráticos debido a que en algunos de ellos apenas existen referencias al tema, en otros casos se anuncia la unión entre conciencia y alma o del alma y un tipo sutil de materia, así como la idea de que el alma es inmortal o reencarna, sin embargo, aquí se desarrollará el tema siguiendo al propio Nietzsche en su reflexión, pues con quien debate constantemente es con Platón, pero si se quiere seguir un desarrollo exhaustivo de la idea del alma en la Grecia Antigua se puede consultar *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* de Erwin Rhode.

⁹ Sin embargo, es importante afirmar que Nietzsche no explora otros textos aparte del *Fedón* para tener otra visión de la teoría platónica del alma y se queda con la que afirma que el cuerpo es la fuente del mal, pues el cuerpo con sus necesidades y pasiones afecta a la parte superior del alma, por otra parte este texto puede tener otras lecturas pues: “Así el deseo tiene su asiento en el alma y no en el cuerpo, y por esta disociación del deseo y del cuerpo Platón no puede hacer de este último la *causa* del mal”. Sylvain Roux, “Le statut du corp dans la philosophie platonicienne” en *Le corp*, Paris, Vrin, 2005, p. 40.

¹⁰ Platón, *Fedón*, Madrid, Gredos, 2000, 66b.

Para matizar, hay que afirmar que Platón en *El Banquete* al hablar de *Eros* y de la generación de los seres humanos, parece olvidarse del alma. Si se parte de los distintos textos se puede tener una visión distinta de su pensamiento. *El Banquete* es un diálogo en el cual se expone la cuestión de *Eros*, dios del amor, que según Platón incita al bien y deja de lado el mal; sin embargo, hay que decir que Platón fue el primero que en la cultura griega vio en la *manía* erótica bondad¹¹, pues antes de él la *manía* erótica podía llevar también a la destrucción –basta revisar cualquier tragedia–, idea que también se encuentra en el *Fedro*, donde se dice que la demencia trae grandes bienes¹².

Para Platón, *Eros* es procreación en la belleza, y el hombre al ser mortal aspira a la inmortalidad y puede encontrar ese anhelo satisfecho en la procreación; aunque en *El Banquete* no se habla del alma, se habla del deseo de inmortalidad y ese deseo se ve satisfecho no en una concepción personal e inmortal del alma, no es el alma particular la que sobrevive, sino una parte impersonal, quizá una fuerza que el hombre dona a través de la procreación, y ello es importante, pues como nos dice Martha Nussbaum, en *El Banquete* Platón parece negar la idea acerca de la inmortalidad del alma.¹³ Volviendo al *Fedón*, vemos que para Platón el cuerpo es un impedimento para la filosofía, un impedimento para el conocimiento, ya que los cuidados que el cuerpo nos exige alejan al alma de su misión reflexiva que le es propia.

¹¹ Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995.

¹² Platón, *Fedro*, Madrid, Gredos, 2000, 244 a.

¹³ Nussbaum, Martha, *op.cit.*

Ahora bien, ¿por qué Platón piensa esto? Porque su concepción del ser humano depende de la concepción metafísica que tiene del mundo; para explicar esto hay que decir que parte de dos ideas que se encuentran en los filósofos presocráticos, y en especial en Parménides y en Heráclito, pues el primero afirmaba que el Ser era inmóvil, Plutarco nos recuerda que: “Parménides... declaró que el universo es eterno e inmóvil... y que es único, solo en su género, imperturbable e inengendrado”.¹⁴ Mientras Platón afirma que: “Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada queda inmóvil, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río”.¹⁵ Pero si todo pasa, si todo fluye, para Platón resultaba imposible conocer, pues si las cosas estaban cambiando o deviniendo, al alma le resultaría imposible conocer lo que fluye, por el proceso de cambio que no se fija; así pues, para conocer se hacía necesario que algo permaneciera inmutable.

Concedido lo cual, y toda vez que no puede obviamente nombrarse nada, con predicación de validez permanente, si todo está en un “flujo, báratro o torbellino perpetuo”, se impone la necesidad de buscar dónde podrán estar esas “cosas en sí” (es Platón, y no Kant, quien así lo dice), que puedan ser un correlato firme de todo lenguaje auténtico.¹⁶

Sin embargo, Platón se dio cuenta de que lo que captan los sentidos es precisamente que todo está fluyendo y cómo ello llevaba a la imposibilidad de conocer, conjugó el pensamiento de Heráclito y Parménides en su filosofía, de tal modo que se hiciera justicia a los sentidos que captan el fluir de las cosas,

¹⁴ Eggers Lan, Conrado, et. al. *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Madrid, Gredos, 2008, p. 426.

¹⁵ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI, 2007, p. 11.

¹⁶ Gómez Robledo, Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, D.F., F.C.E., 1993, p. 134.

sin negar el movimiento de éstas como hacía Parménides y Zenón. Asumió como existente el postulado “todo pasa” de Heráclito, pero a la vez también postuló la existencia del ser permanente de las cosas, pero ese ser no estaría en las cosas del mundo sensible, sino en el mundo de las Ideas, es decir, en un mundo trascendente a los sentidos en el cual existían las Ideas a partir de las cuales fue hecho el mundo sensible.

Sóc. – Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen ni relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.¹⁷

De ahí el dualismo de la realidad que establece Platón, por una parte se encuentra el mundo sensible sometido a cambio y corrupción, por otra, el orden del ser que es permanente; pero esa separación que hace de la realidad le obliga a efectuar en el hombre la misma división, de modo que el ser humano es entendido, por una parte, como cuerpo que deviene, se corrompe y muere, y por otra, como “alma” inmortal que sobrevive a la muerte, lo cual le da la posibilidad de justificar su teoría del conocimiento, el ser humano puede acceder a la Verdad a partir de su “alma”, pues la parte racional de ésta puede acceder a la realidad puramente inteligible del mundo de las Ideas, mientras que la opinión o *doxa* queda limitada al mundo de lo sensible.

Una vez realizada dicha escisión de la realidad, para Platón el cuerpo y sus sentidos no son fiables para conocer la realidad inteligible, a la que sólo

¹⁷ Platón, *Crátilo*, Madrid, Gredos, 2000, 386d – e.

tiene acceso el alma “(...) para Platón, ya que la experiencia nos depara tan sólo, (...) verdades de hecho, percepciones fenoménicas, y jamás ni por ninguna parte verdades de razón, es decir proposiciones de esencia y con validez permanente”.¹⁸

Podemos deducir que conocer, para Platón, no es un proceso que se dé a partir del ser humano, pues el hombre no era la medida del conocimiento; conocer no consistía en centrarse en la óptica humana, sino partir desde el mundo de las ideas, en orden jerárquico, desde ahí se deriva el conocimiento del mundo sensible; para Platón el mundo sensible está hecho a similitud del mundo inteligible; ello no quiere decir que se confundan porque el mundo sensible sólo es una imagen degradada de las Ideas y no las Ideas mismas, el mundo inteligible participa al sensible de su realidad sin agotarse en dicho acto, sin donar su realidad, sino solamente imprimiendo una copia de su ser en las cosas.

Para que el hombre pudiera conocer, su alma no tenía que partir de un objeto particular, la verdad no era relativa a cosas específicas, ni el hombre era alguien que pudiera decidir la verdad de las cosas, conocer hacía referencia a la Verdad (escrita con mayúscula) pues la Verdad no era como ya se ha afirmado, una verdad reducida a los objetos empíricos determinados, sino que era una Verdad en sentido fuerte del término; la Verdad era algo que regía el orden cósmico, era eterna y por ello, incluso los primeros filósofos, los

¹⁸ Gómez Robledo, Antonio, *op.cit.*, 138.

llamados presocráticos, cuando hablaban de la Verdad, sabían que la Verdad no era un discurso particular inventado por ellos.

Esa Verdad primigenia, originaria y eterna fue llamada: *logos* y puede significar: palabra, relación, discurso, medida o proporción, pero siempre en sentido absoluto, es decir, como verdad cósmica “(...) el *logos* es lenguaje o discurso que revela la φύσις de todas las cosas, regla y fuerza directiva de todo, verdad absoluta eterna independiente de toda inteligencia humana, contenido y norma de todos los seres”.¹⁹

Los filósofos presocráticos buscaron una explicación, una razón, una verdad, pero no de las cosas particulares, sino que su explicación era universal, y cuando hacían referencia a las cosas particulares, ese conocimiento no partía de esas cosas concretas, sino que era un conocimiento que provenía de la razón cósmica, así pues, el conocimiento de lo universal se engarzaba necesariamente con lo particular; ahora bien, lo universal tampoco dependía del ser humano, de ahí que pensadores como Anaximandro o Heráclito dijeran que su discurso acerca de la Verdad no era creación de ellos, sino algo que gobernaba el cosmos, el orden universal, y dentro de ese orden cósmico, el hombre mismo hallaba “su verdad” partiendo y encontrando su lugar dentro del orden universal. “Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez”.²⁰

¹⁹ Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

²⁰ Mondolfo, Rodolfo, *op.cit.*, p. 30.

La Verdad cosmológica caracteriza a la cultura griega antigua, de ahí que el intento del pensamiento griego haya sido ordenar el comportamiento humano al orden divino que lo superaba, ello lo podemos apreciar en Platón, quien como heredero de la tradición que lo precede incorporó el *logos* a su filosofía, pero lo hizo bajo el nombre de mundo de las Ideas (con mayúscula), así pues vemos en los diálogos de Platón que su filosofía es el intento humano de entrar en armonía con el orden cósmico, pues alma y verdad se encontraban separadas.

Ello se puede ver desde obras tempranas, donde Platón buscaba la definición universal de las virtudes y rechazaba las concepciones particulares y relativas que proponen los interlocutores de Sócrates (generalmente sofistas). Ellos apelan a su propia perspectiva para tratar de sustentar los valores que proponen, mientras que Platón busca dar expresión no a su pensar particular, sino al orden cósmico, que si bien se expresa con lenguaje humano, busca expresar aquello que supera y sustenta el mundo y el pensar del ser humano.

Entre los diálogos tempranos, hay cuatro cuyo principal objeto es discutir las definiciones de determinadas cosas. El *Cármides* pregunta: ¿Qué es la templanza?; el *Laques*, ¿qué es el valor?; el *Eutifrón*, ¿qué es la piedad?; el *Hipias Mayor*, ¿qué es la belleza? En esa misma pregunta ya está latente el germen de la teoría de las ideas, ya que preguntar eso es sobrentender que hay una cosa representada por una palabra como «templanza», y que es diferente de cualquiera de las muchas personas o acciones que puedan llamarse correctamente templadas.²¹

Desde los primeros diálogos vemos el interés de Platón por dar la definición correcta de cada virtud, pero la definición correcta no depende del

²¹ Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 26.

ser humano, sino que debe de partir del mundo inteligible; Platón, en sus diálogos de juventud, se pregunta por la definición correcta en el plano ético, después traslada esos presupuestos al plano del conocimiento del cosmos, por ello Gómez Robledo nos recuerda que Guthrie escribió en su obra *Los filósofos griegos*.

Estas reflexiones, juntamente con un profundo interés por las matemáticas pitagóricas, fueron la base de que partió Platón en sus meditaciones sobre los problemas de la definición que Sócrates había planteado en el terreno de la ética. Para él, dos cosas estaban simultáneamente a discusión: la existencia de principios morales absolutos, lo cual constituía el legado de Sócrates, y la posibilidad del conocimiento científico, que, según la teoría heraclitana del mundo, era una quimera. Platón creía apasionadamente en ambas cosas, y puesto que para él era impensable una solución escéptica, hizo la otra cosa que quedaba como única posible. Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo sensible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y del tiempo. Tales son las famosas *ideas* platónicas.²²

Se hace evidente que las respuesta que da Platón a los problemas del ser, conocer y actuar, es decir, a la metafísica, la teoría del conocimiento y la ética, se hayan fundados en esa búsqueda de una Verdad trascendente. Para explicar su concepción del mundo Platón habla de distintos mitos, entre ellos el de la caverna²³ y la alegoría del sol²⁴; en el primero nos habla de la lucha que el hombre tiene que emprender para acercarse a la verdad a partir de la negación de los hechos empíricos que nos brindan los sentidos, pues lo que los sentidos captan en el mundo sensible no es más que sombra, la Verdad suprasensible sólo es captable por medio de la parte intelectual del alma.

²² Gómez Robledo Antonio, *op.cit.*, p. 127.

²³ Platón, *República*, Madrid, Gredos, 2000, 514a – 517b.

²⁴ *Ibíd.*, 508a – 509a.

El hombre es entendido sobre todo como un alma encarnada en la cárcel del cuerpo y esa alma se encontraba, según Platón, en el mundo de las Ideas antes de encarnarse en el cuerpo, allí el alma antes de nacer era sabia, pero una vez encarnada en la cárcel del cuerpo se olvidó del conocimiento que poseía en el mundo de las Ideas, pero si el alma hace un esfuerzo por librarse de la sensibilidad y atiende sólo al conocimiento intelectual, es capaz de recordar el conocimiento que había olvidado y de acceder al “en sí” de las cosas, a su auténtica realidad.

[...] Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?

CRÁT. –Creo yo que sí, Sócrates.

SÓC. –Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo –y parece que todo fluye–, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

CRÁT. – Por fuerza.

SÓC. – ¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?

CRÁT. – Por fuerza.

SÓC. – ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?

CRÁT. – De ninguna manera.

SÓC. –Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera.²⁵

Para Platón el alma humana es capaz de adquirir conocimiento, porque tiene la posibilidad de acercarse a una Verdad ideal que le trasciende,

²⁵ Platón, *Crátilo*, Madrid, Gredos, 2000, 439c – 440a.

acercarse a la Verdad es acercarse a esa realidad cósmica y exterior al ser humano por medio del intelecto, de ahí que en su teoría del conocimiento, el hombre para conocer no tenga que partir de él mismo, ni de su pensamiento, pues si bien el alma del hombre tiene la capacidad de la inteligencia, esa inteligencia particular no es la que fundamenta el conocimiento, sino que el conocer es posible porque se halla fundamentado por el trasmundo de la Verdad.

Para Platón la realidad toda se encuentra presidida por la Idea de Bien supremo, de ahí que al alma humana sólo le sea posible conocer, porque el Bien le ha dado esa capacidad, ello lo explica Platón en la alegoría del sol, en donde nos dice que el alma se asemeja al ojo, y si el ojo puede ver no es sólo porque tenga dicha capacidad, sino que además necesita del sol, pues éste ilumina lo que el ojo es capaz de ver y sin su luz, aunque el ojo tuviera la capacidad de ver, no podría llevar a cabo dicha capacidad, porque le faltaría el sol; así pues, Platón compara el ojo con el alma humana y si el alma tiene la capacidad para “ver” de manera intelectual la realidad, no se basta a sí misma para ello, por ello necesita de la idea de Bien supremo (a modo de sol) para que ilumine y dé sentido al pensar humano.

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscentes y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra

fueran el Bien, ya que la condición de Bien es mucho más digna de estima.²⁶

Si el alma tiene la facultad de conocer se debe a que el alma recuerda ese mundo inteligible donde existió antes de encarnarse en el cuerpo, para Platón: “El aprender no es realmente otra cosa sino recordar”.²⁷ En el *Fedón* se sienta la tesis de que *el alma es una* y por ello no puede descomponerse en otras partes y morir, tal como lo hace el cuerpo; así, el alma al ser *una* permanece siempre *idéntica* a sí misma, y debido a su carácter racional y divino le corresponde mandar al cuerpo: “[...] el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo”.²⁸

Platón concibe al alma como inteligible, pero también como principio vital, para Platón el cuerpo muere cuando el alma lo abandona, ello se haya en conexión con respecto a una explicación etimológica del término *psyche*.

SÓC.— Bueno, para decirlo al momento, creo que los que pusieron el nombre de *psyche* (alma) pensaban algo así: que, cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y «refrescar» (*anapsychon*), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca.²⁹

En la *República* Platón nos dice que el alma es tripartita, distingue la parte racional, la parte fogosa y otra apetitiva, lo cual parece contrastar con la

²⁶ Platón, *República*, 508e – 509a.

²⁷ Platón, *Fedón*, 72 e.

²⁸ *Ibíd.*, 80 b.

²⁹ Platón, *Crátilo*, 399 d.

postura del *Fedón*, según la cual el alma es una³⁰, no obstante hay que decir que a pesar de que el alma es una, Platón habla de varias partes para facilitar su exposición. Pero a fin de cuentas lo que busca Platón es definir de cual de las partes del alma proceden las acciones del hombre.

En cambio, resulta difícil darse cuenta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso obramos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? Estas son las cuestiones difíciles de delimitar convenientemente.³¹

Platón afirma así que el alma tiene una parte racional, otra apetitiva y una fogosa, pero nos dice que la parte fogosa, la parte con la que nos encolerizamos, puede ser confundida con la apetitiva; sin embargo, como la parte fogosa es capaz de encolerizarse cuando se tiene apetitos insanos, considera Platón que ésta es capaz de ponerse del lado de la razón, y por ello la parte fogosa no puede ser confundida con la apetitiva: “-Que lo que se manifiesta respecto de lo fogoso es lo contrario de lo que creíamos hace un momento. Pues entonces creíamos que era algo apetitivo, mientras que ahora,

³⁰ Sin embargo hay que afirmar, apoyándonos en Antonio Gómez Robledo que Platón aunque aparentemente habla de partes del alma, se refiere solamente a distintas tendencias que posee una y la misma alma, pero se hablará de partes del alma para facilitar la exposición. “En este punto –y es el primer dato que hay que establecer con toda firmeza– no ha habido la mayor variación, por parte de Platón, del principio al fin. Es el alma, la misma y por sí misma [...] la que, con o sin el concurso o mediación del cuerpo, siente, desea, razona y delibera en cada uno de nosotros [...] Es una y simple, además, con simplicidad esencial e integral, no obstante la diversidad de sus tendencias o apetitos que irradian todos de un mismo centro. Por comodidad de lenguaje podremos hablar, si nos place, de “partes” del alma, o más aún, de tres almas, que sería la racional, la pasional y la apetitiva, pero a conciencia de que estamos esta vez empleando metáforas”. *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, D.F., F.C.E., 1993, P 324.

³¹ Platón, *República*, 436 a – b.

muy lejos de eso, debemos decir que, en el conflicto interior del alma, toma sus armas a favor de la razón”.³²

Tanto la parte racional como la parte fogosa que apoya a la razón cumpliendo sus órdenes, tienen la misión de gobernar juntas a la parte apetitiva. “De tal suerte ha sabido Platón potenciar y transmutar el viejo θυμός (*thymós*) homérico, que continúa siendo la fuerza vital por excelencia, pero la pone al servicio y bajo la dirección del espíritu”.³³ Y es que el *timos* o la fuerza colérica en la época arcaica de Grecia era la que llevaba a conflictos sangrientos –esa concepción del *timos* también se encuentra en la tragedia griega–, pero ahora en Platón ésta es capaz de ponerse del lado de la razón.

-Y estas dos especies, criadas de este modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma [...]
[...]

-¿Y no serán estas dos mismas especies las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones?³⁴

Esa misma división tripartita se encuentra también en el *Fedro*; aquí Platón compara al alma metafóricamente con una yunta alada, y si bien en la *República* le correspondía tanto a la parte racional como a la fogosa controlar a la parte apetitiva, en este diálogo también se encuentra esa misma relación de dominio que ejercen dos terceras partes del alma sobre la tercera, sólo que la metáfora es diferente, pues ahora le corresponderá al auriga y al caballo moderado controlar al caballo malvado.

³² *Ibíd.*, 440 e.

³³ Gómez Robledo, Antonio, *op.cit.*, p. 326

³⁴ Platón, *República*, 442 a – b.

Podríamos entonces decir que se parece (el alma) a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.³⁵

Uno de los caballos es bueno, hermoso, moderado y dócil a la palabra; el otro es malo, compañero de excesos y desobediente al látigo, por lo que puede llevar a la deriva a la yunta, y si bien las alas de la yunta alada pueden elevarlo al linaje de los dioses, a lo divino, lo bueno, sabio y bello, no obstante, el caballo malvado jala hacia la tierra, de ahí la lucha que es inherente al alma, lucha que si se gana ha de llevar al alma a un lugar supraceleste, pues si el auriga en un momento de arrebató por parte del caballo malvado, recuerda el lugar supraceleste de la belleza que antiguamente habitó, podrá controlar al caballo malvado y elevar la yunta a un lugar supraceleste que es sólo visto por el entendimiento. Platón nos dice:

Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en el como en una ostra.³⁶

En conclusión, en el pensamiento de Platón el ser humano puede ser concebido bajo la dualidad cuerpo-alma; sin embargo, parece que no es el

³⁵ Platón, *Fedro*, 246 a – b.

³⁶ *Ibíd.*, 250 c.

cuerpo el que lleva a las pasiones desenfrenadas, sino que es alguna parte del alma misma la que lleva al caos.

Por consiguiente, cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones internas, sucede que cada una de las partes hace en todo sentido lo que le corresponde y que es justo, y también que cada una recoge como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos.³⁷

Para Platón, el hombre tiene un cuerpo animado por un alma integrada de tres partes: la racional, la fogosa y la apetitiva, pero lo propio del alma del hombre es su parte racional, por ello, a pesar de reconocer las pasiones de la parte apetitiva, él tiene que apelar a la unidad dada al conjunto por la parte racional, apoyada para ello en la parte fogosa. “La idea de Platón, precisamente porque privilegia la condición de un entendimiento autocontrolado, designándola como el estado de máxima unidad con uno mismo, requiere una concepción de la mente como espacio unitario”.³⁸

Sin embargo, ese *espacio unitario* no estaría fundado en sí mismo, pues si bien el alma es reconocida como racional, esa racionalidad no se encuentra fundada en el alma, pues ésta sólo sigue un orden que la supera y que es el que le da sentido: el mundo suprasensible de las Ideas. “El alma como algo inmaterial y eterno debería volverse hacia lo inmaterial y lo eterno. Lo que importa no es lo que sucede dentro de ella sino hacia dónde mira dentro del paisaje metafísico”.³⁹ Así pues, vivir racionalmente significa que el alma puede captar ese orden metafísico que puede guiarla al Bien.

³⁷ Platón, *República*, 586e – 587a.

³⁸ Taylor, Charles, *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 135.

³⁹ *Ibíd.*, p. 139.

A partir del tema del alma en Platón se puede concluir que para éste el alma es principio vital, y que a pesar de que ésta tiene su parte más noble en su intelecto, no por ello deja de tener una parte apetitiva que amenaza con destrozar su unidad, pero la unidad del alma puede ser lograda por la mediación de la parte fogosa. Hay que agregar que el alma no representa un grado de intimidad para el ser humano en particular, pues hay que recordar que el lugar del alma es el mundo de las Ideas, si el hombre tiene la capacidad de pensar, no por ello la realidad depende de lo que éste piense, si el alma piensa se debe a que su pensar depende del mundo de las ideas cual sol alumbra lo que puede ser pensado, es decir de la Ley cósmica que ha ordenado el cosmos; la filosofía de Platón es una filosofía del Ser y no de la conciencia, y el alma puede encaminarse hacia el conocimiento que ha olvidado, no a partir de sí misma, sino a partir de su recuerdo del mundo de las Ideas.

Platón a menudo es considerado como idealista porque reduce la comprensión del mundo al conocimiento de las ideas, pero ello es equivocado, pues dista mucho del idealismo entendido en sentido moderno, pues mientras que para éste la realidad se reduce a las ideas que el hombre tiene acerca del mundo, para Platón las Ideas no le pertenecen al hombre, ellas existen con independencia del intelecto, de su alma, de ahí que él considere que las Ideas existen realmente y con independencia del ser humano, Platón es un realista; Mauricio Beuchot⁴⁰ hace referencia a él como un realista extremo.⁴¹

⁴⁰ Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997.

⁴¹ Hay que diferenciar entre el idealismo platónico el cual es un idealismo objetivo, pues el mundo de las Ideas al que se orienta el alma se encuentra fuera de él, por contraposición, el idealismo subjetivo que empezará a emerger con Descartes las ideas se encuentran en el alma misma.

1.2 Alma y conocimiento en San Agustín y Santo Tomás de Aquino

En este capítulo se pondrá de relieve las similitudes que posee el alma cristiana respecto del alma platónica, así como su relación con el conocimiento y aunque es evidente que Nietzsche no polemiza ni con San Agustín ni con Santo Tomás, ello se hace para tratar de seguir la constitución que ha tenido la idea de alma a lo largo de la historia de Occidente y que es contra la que se enfrentará Nietzsche, por ello hay que recordar lo que Nietzsche nos dice en *Ecce Homo*: “Tercero: yo no ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible”.⁴² Se puede afirmar que Nietzsche está combatiendo la idea de alma que tienen estos dos pensadores, aunque no haga mención de ellos.

Estos dos autores son representativos para estudiar el tema del alma y del sujeto, San Agustín es el pensador que hizo una exaltación de su yo en las confesiones y una exaltación que sirve como precedente al yo cartesiano, pues ambos pensadores entienden al alma como principio de intimidad, aunque difieran en sus propósitos como veremos más adelante, el pensamiento de San Agustín se sienta como precedente ineludible y fundamental para la constitución del sujeto cartesiano, quizás sin ese precedente no se habría podido fundar el sujeto moderno.

⁴² Nietzsche, Friedrich, “Por qué soy tan sabio” en *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2002, § 7.

Por otra parte, si se toma en cuenta el pensamiento de Santo Tomás es sobre todo porque éste representa otro de los puntales que harán posible comprender de mejor manera el pensamiento de Nietzsche relativo a su enfrentamiento con el del propio Descartes, pues no hay que olvidar que el propio Descartes fue educado en la Escolástica aristotélica de corte tomista. “En la Flèche estudió literatura clásica y materias basadas en la tradición clásica, como la historia y la retórica, así como cursos de filosofía natural (basada en el sistema aristotélico) y teología”.⁴³ Y es que precisamente Descartes fue el que negó la visión aristotélico-tomista que se tenía del mundo a partir de la idea de sujeto.

Si se mencionan otros temas de sus respectivas filosofías que tengan que ver con la religión se hará de manera somera, por la necesidad de la exposición, pero no porque intentemos profundizar en sus ideas, lo cual evidentemente nos desviaría de nuestro propósito, que es seguir el tratamiento que se le ha dado a la idea de alma y la relación que mantiene con el conocimiento en Occidente, la finalidad es destacar el realismo que se dio en estos dos pensadores –pues San Agustín fue un realista extremo y Santo Tomás un realista moderado– y que es lo que los diferencia del idealismo que fundará el sujeto cartesiano.

Platón puede ser considerado como un realista extremo, como ya explicamos en el apartado anterior; por su parte, San Agustín es considerado como neoplatónico, a pesar de hallarse dentro del pensamiento cristiano, no

⁴³ Olga Fernández Prat en “Introducción” a *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 17.

deja de pensar la realidad como dualidad, de manera similar considera que es importante la escisión del mundo en dos, por un lado, el mundo inteligible y por otro, el sensible, tal postura se compagina con el cristianismo, el mundo sensible pertenece al mundo de los sentidos, es decir, al devenir, y el orden inteligible pertenece al mundo de las Ideas, solamente que en San Agustín el mundo de las Ideas no preexiste de manera solitaria como en Platón, sino que las Ideas pertenecen a la Mente de dios.

En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad incommovible, que contiene en sí todas las cosas que son incommutabilmente verdaderas, y de ella no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades incommutables.⁴⁴

Considera San Agustín, que dios ha creado el mundo a través de las ideas que posee su mente divina, de ahí que el mundo cobre sentido y realidad a partir de las Ideas que posee la mente divina y que se hayan degradadas en el mundo sensible, así visto, las Ideas de la Mente divina son principio del conocer. Por ello, el proceso de conocimiento que se lleva a cabo en San Agustín es un acercarse del alma humana a la realidad que se halla en un mundo trascendente, conocer es conocer las Ideas de la Mente divina, lo cual sólo es posible mediante una ascesis que eleve al hombre sobre el mundo terrenal, conocer se da a través de una experiencia mística, se puede afirmar que en San Agustín también se está hablando de un realismo extremo, como sucedía con Platón.

⁴⁴ Agustín, San, *Obras de San Agustín, Tomo III*, Madrid, BAC, 1975, p. 310.

De ahí que en San Agustín no se halle una preeminencia del sujeto como núcleo del conocer, pues éste no juega un papel determinante en el proceso del conocimiento, conocer es acercarse a una realidad trascendente, inmutable y eterna. No obstante, hay que decir que en San Agustín, al igual que en Descartes, se da preeminencia al “yo”. *Las confesiones*, por ejemplo, no son más que la exaltación del “yo” que ora, se lamenta por sus pecados, por sus pasiones, es un yo que es principio de intimidad, que se confiesa consigo mismo, pero hay que tomar en cuenta que ese “yo” todavía no es un sujeto, pues a pesar de ser intimidad, como lo es el sujeto cartesiano, todavía no es entendido como una sustancia separada del cuerpo, es un yo psicofísico, que sufre, que se aflige, no es un “yo” depurado por la duda.

Como afirma Ortega y Gasset, el surgimiento del “sujeto” cartesiano sólo fue posible porque en el cristianismo se le dio demasiada importancia a la interioridad, pero, hay que resaltar que esa interioridad en San Agustín no es todavía una interioridad auto-fundante, no obstante, esa exaltación de la interioridad queda como antecedente y como referente inmediato al camino que posteriormente seguirá Descartes para fundar al sujeto moderno, es en la interioridad y aún más en el proceso reflexivo del pensamiento donde el cogito se descubre a sí mismo.

No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la consciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para San Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse— y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática

realidad del cosmos y lo externo. [...] Aquí está también el hombre como absoluto interior como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios. [...] El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al «fondo del alma». ⁴⁵

Ahora bien, la interioridad en San Agustín tiene el propósito de comunicarse con dios, de hacer valer la trascendencia y la separación de dios y de la verdad que él representa respecto al mundo y al ser humano, de ahí las alabanzas con las que están plagadas *Las confesiones*. San Agustín afirma:

Y me dirigí a mí mismo y me pregunté: ¿Tú quien eres? Y me respondí: Un hombre. Y se me hacen patentes el alma y el cuerpo que soy, lo uno exterior y lo otro interior. ¿Por cuál de estos dos debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado a través del cuerpo desde la tierra al firmamento, hasta donde pude enviar los rayos mensajeros de mis ojos? Sin duda, es mejor lo interior (...) De hecho, todos los mensajeros corporales (los sentidos) remitían su información a esto mismo, porque preside y juzga las respuestas del cielo y de la tierra y de todo cuanto en ellos hay cuando decían: No somos Dios y Él mismo nos hizo. El hombre interior (*homo interior*) conoció todo esto por ministerio del exterior. Yo-interior (*ego interior*) conocí esto, yo, yo-alma (*ego animus*), por los sentidos de mi cuerpo. ⁴⁶

La búsqueda de la interioridad como medio para comunicarse con dios sólo es posible, porque el dios cristiano es trascendente al mundo y esta purificado de toda violencia, es bondad, por contraposición al dios judío que es violencia, fuerza, venganza.

Pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus ex superantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No sólo es imposible por medio o al través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interposición para el trato con Dios. Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada. Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la

⁴⁵ Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 181.

⁴⁶ Agustín, San, *Las confesiones*, Madrid, Tecnos, 2007, (X, 6, 9)

divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubrimiento de la soledad como sustancia del alma. (...) El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. (...) No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma.⁴⁷

A diferencia del yo cartesiano que busca afianzarse como núcleo a partir del cual ha de partir el conocimiento, el yo de San Agustín busca encontrar tener una relación personal con la divinidad, si niega el mundo es para encontrar la verdad de éste en el fundamento que constituye dios, no para buscarla en él mismo; el yo agustiniano es apertura a lo que le trasciende, por contraposición, el yo cartesiano, se cierra sobre sí mismo y en ese cerrarse se funda como sustancia, Arnaud Tomès afirma: "(...) No tiene que buscar en las cosas del mundo sino en sí. Lo íntimo no es por consecuencia, para San Agustín, la manifestación de un *ego cerrado* sobre sí mismo: es el lugar de un movimiento hacia la trascendencia".⁴⁸ Como afirma Ortega y Gasset sería injusto ver a Descartes en San Agustín. Pues hay otra diferencia aún mayor entre San Agustín y Descartes, y es que el primero jamás buscó dentro de sí el fundamento del conocimiento científico del mundo, sino el conocimiento de dios.

Pero el formidable pensador que fue San Agustín no eligió como principal hoja de ruta filosófica la indagación científica del mundo sino, adelantándose a Descartes, la meditación sobre el *hombre interior*. Cualquier persona medianamente leída sabe recitar de memoria el famoso consejo agustiniano por el que se nos recomienda no perder

⁴⁷ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, p. 180 – 181.

⁴⁸ Tomès, Arnaud, *Le sujet*, Paris, Ellipses, 2005, p. 142.

tiempo yendo y viniendo fuera de nosotros, pues es ensimismándose, en la intimidad del hombre, donde habita la verdad [...].⁴⁹

Por último hay que recordar que para San Agustín al igual que para Platón el alma es principio de vida:

Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima el cuerpo y es causa de su desarrollo vegetativo; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos, además, un tercer elemento, que vienen a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así, si hay algo que podamos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, y que no tienen las bestias.⁵⁰

Tanto Platón como San Agustín pueden ser considerados como realistas extremos⁵¹. Por otra parte, como el pensamiento de Santo Tomás depende en gran parte de los conceptos usados por Aristóteles, se empezará por analizar los términos en los que éste entiende la realidad, para después indicar cuál es la forma de entender la realidad en Tomás de Aquino. Ello se hace necesario porque Descartes, no lo olvidemos, fue educado en el colegio de La Flèche, en la tradición tomista y conocía los términos que de aristotélicos. Es importante estudiar los conceptos que se usaban en la Edad Media –aunque sea de manera somera– para entender el pensamiento cartesiano y para que quede clara la oposición filosófica que surgirá en Descartes y su idea de “sujeto”, la cual se contrapone no sólo a Platón, sino también a Aristóteles y al tomismo,

⁴⁹ Garrido Manuel en “Introducción” a *Las confesiones*, p. 22.

⁵⁰ Agustín, San, *Obras de San Agustín, Tomo III*, p. 283.

⁵¹ Con realismo nos estamos refiriendo a que tanto Platón como San Agustín consideran que las Ideas existen realmente en un mundo trascendente al mundo sensible, ello quizá pueda ser difícil de entender para el hombre moderno acostumbrado a pensar las ideas como producto de su mente, aunque también se les puede entender como idealista en el sentido en que creen en la existencia de las Ideas, pero hay que diferenciar dos tipos de idealismo, uno objetivo como el de estos dos pensadores que consiste en creer en la existencia de las ideas de manera objetiva, fuera del alma, y por otra parte el idealismo subjetivo que cree en la existencia de las ideas, pero como productos del sujeto. El término realismo en su acepción moderna es sinónimo de materialismo.

los cuales son esencialmente realistas, a diferencia del planteamiento idealista que existe en Descartes.

Aristóteles retoma el pensamiento de Platón respecto a que la realidad sólo puede ser entendida sí a pesar del cambio en el que se encuentra la naturaleza, se presupone algo que permanece invariable; se puede decir que Aristóteles es platónico, sin embargo, él entenderá de manera diferente esa permanencia. Platón llamaba mundo de las Ideas a aquel mundo trascendente que daba sentido al mundo terreno, para Platón las Ideas se hallaban en las cosas como meras copias, mientras que para Aristóteles las ideas o las formas se encontraban en las cosas mismas, renuncia a la trascendencia de las formas y las coloca en la inmanencia, con la diferencia que Aristóteles les llama esencias.

Podemos inferir que el problema que Platón veía era la irrealidad del mundo, irrealidad y falsedad derivados de la permanente destrucción a la que se ven sometidas las cosas y los seres; ante un mundo inasible y cambiante Platón se vio impelido a postular el mundo de las Ideas que sería un mundo eterno, donde no existía el cambio, degradación ni desaparición de las cosas y de los seres, ese mundo permanente sería perfecto, a ello se unió también una concepción dualista del ser humano, pues éste también se deteriora, enferma y muere en el mundo sensible, y ese proceso tiene como correlato necesario el dolor.

Como solución, Platón postuló la existencia del alma humana, la cual existió antes de nacer en el mundo de las Ideas, donde tenía acceso al conocimiento verdadero, por ello, al alma le corresponde la parte más noble y tiene la posibilidad de sobrevivir a la muerte del cuerpo, aunque a ello ha de ayudar la vida ascética del ser humano. Para Aristóteles el problema estaría en explicar la existencia de las sustancias de manera “inmanente” ¿cómo algo permanece en medio del cambio?

FORMA INMANENTE. En términos generales, la opinión de Aristóteles consiste en que, si bien a primera vista el mundo parece estar en movimiento constante y no ofrece verdades fijas, únicas que pueden ser objeto del pensamiento científico, sin embargo, el filósofo puede, por un proceso mental, analizar ese fluir continuo y descubrir que por debajo de él existen ciertos principios o elementos básicos que no cambian. No son una serie de sustancias que existan *aparte* del mundo sensible, pero existen y pueden ser pensados independientemente. No cambian, y suministran los objetos de la verdadera filosofía.⁵²

Para explicar esto Aristóteles usó los términos de acto y potencia, así como los de materia y forma, intelecto pasivo, intelecto activo y finalidad. Aristóteles pensaba que los seres naturales están compuestos tanto de materia como de forma y lo que estaría sometido al cambio sería la materia, mientras que la forma sería lo que permanecería inalterado, la forma sería la que configuraría la forma de la materia, es decir, que la forma ordenaría los cambios que se dan en aquélla.

Si los seres pueden adquirir una forma determinada, la pregunta sería ¿cómo se lleva a cabo ese proceso? Si bien una vez que se desarrollan los seres adquieren su función propia ¿qué proceso se lleva a cabo para que los

⁵² Guthrie, K.C. William, *Los filósofos griegos*, México, D.F., F.C.E. 1995, pp. 143 – 144.

seres naturales se desarrollen? Ello puede parecer simple, pero después de Platón se seguía aceptando la dualidad entre ser y no-ser, es decir, entre lo que permanece y lo que pasa, lo que fluye.

Para Platón sólo existe lo que permanece, lo inalterable, lo que no se corrompe: las Ideas, mientras que las cosas del mundo son meras copias, degradaciones del original; este mundo que percibimos con los sentidos y lo que está sometido al devenir no es verdadero, no tiene ser, es una sombra del verdadero, es falso, porque pasa, porque fluye. Ante esta problemática del movimiento antes de Platón, ya Parménides había negado la existencia del movimiento para afirmar sólo la existencia inmutable del ser: “Parménides y Meliso niegan la generación y la destrucción, a raíz de considerar al universo inmóvil”⁵³

Si bien Platón conservó en su filosofía tanto el ámbito del devenir y el del ser, esos ámbitos se hallan separados, mientras que en Aristóteles esos dos ámbitos se encuentran imbricados y son inmanentes, así las cosas están constituidas de materia y forma –en ello quizás todavía se vea una dualidad–, la diferencia respecto de Platón estaría en que materia y forma se hallan profundamente entrelazadas, ahora no se trata de decir simplemente que las ideas participan a las cosas de su perfección –como en el caso de Platón–, sino de explicar cómo es que la forma actualiza y contribuye a desarrollar la estructura de la materia, y es que antes de Aristóteles sólo existía lo que era (las Ideas) y lo que no era (el cambio, el devenir), es decir “el ser” y el “no-ser”,

⁵³ Eggers, Lan, Conrado, et. al. *op.cit.*, p. 431.

pero no había un término intermedio entre el “no-ser” y el “ser”, un término que significara “convertirse en “ o “llegar a ser” y que ligara el “no-ser” al “ser” y que además existiera en la inmanencia. Hay que recordar que existía el orden del ser (las ideas), pero éstas estaban ubicadas en un mundo trascendente; Aristóteles se abocará al problema del movimiento y con ello al del conocimiento, un ejemplo sencillo que nos da Aristóteles es: “Se habla, sin embargo, de dos maneras (del devenir) a partir de lo opuesto que no permanece: tanto “ a partir de esto llega a ser esto” como también “esto llega a ser esto”; en efecto, el hombre culto llega a serlo a partir de ser inculto, como también el hombre inculto llega a ser culto”.⁵⁴

Para explicar esto Aristóteles nos dice que la forma se encontraría como una causa, pero como una causa que se halla al final del proceso y esa finalidad sería la función que habrían de adquirir los seres una vez desarrollados; mientras que la materia estaría en potencia, pero su finalidad sería llegar a adquirir la actualidad de la forma; se puede dar un ejemplo breve y simple, pero que esclarece esto: se puede considerar que las formas son como los planos acabados de una casa que aún esta por construirse mientras que la materia de la construcción tendrá que seguir el orden dado por los planos para llegar a estar algún día en acto, es decir, llegar a cumplir la función para la que fue hecha, pero mientras la casa todavía no se construya, la materia se encuentra en potencia, existe la posibilidad de que se construya, de “llegar a ser” o “convertirse en “, pero en los seres naturales esa actualidad sólo se lograría a través del acto y la potencia, a la materia le correspondería estar

⁵⁴ Aristóteles, *Física*, México, D.F., UNAM, 2005, (I, 25)

en potencia, es decir, la posibilidad de adquirir una forma y llegar a estar en acto; para Aristóteles el crecimiento y el desarrollo de los seres sería un proceso en el que se hayan implicados materia y forma, acto y potencia.

Pero el problema epistemológico ahora sería ¿cómo es que podemos aprehender la forma de las cosas?, ¿Por medio de los sentidos? No, porque los sentidos sólo perciben lo que pasa, el devenir; Aristóteles nos dice que hay un intelecto activo y uno pasivo, y que este último es el que capta la materia de las cosas, mientras que el intelecto activo puede captar la forma de las cosas aunque ésta no sea visible. “En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce”.⁵⁵

Para Aristóteles conocer no es partir del sujeto, pues la verdad se encuentra en el mundo mismo, en las formas que puede captar el intelecto.⁵⁶ Conocer es entrar en una correspondencia con una realidad externa al ser humano. “El conocimiento, definido en su carácter más elemental, era aquella famosa y trivial *adaequatio rei et intellectus*, es decir, una asimilación entre el pensar y el ser”.⁵⁷

⁵⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2003, 424 a.

⁵⁶ Puede pensarse que para Aristóteles el intelecto activo es el fundamento del saber, ello no es así, porque el intelecto activo en Aristóteles sólo sirve para acceder al conocimiento, pero éste se encuentra en las esencias no en el intelecto.

⁵⁷ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, p. 99.

Aristóteles para explicar esto con mayor precisión nos dice que conocer es conocer las causas de las cosas, refiriéndose a los seres que son por naturaleza, nos dice que éstos tienen cuatro causas.

Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el origen del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento).⁵⁸

Considera que un animal o una planta pueden ser explicados y conocidos a partir de estas causas, por ejemplo, un animal tiene una causa material dada por la hembra, y una causa formal dada por el padre, la forma tendría que configurar la materia y darle la forma preestablecida, pero para llegar a esa forma se tendría que dar un proceso de crecimiento y éste tendría que estar orientado por la causa final, la cual depende a su vez de la causa formal, mientras que la causa eficiente estaría en ambos progenitores.

Santo Tomás de Aquino sostiene al igual que Aristóteles una posición realista respecto al conocimiento, para que el hombre pueda conocer tiene que acercarse a la esencia de las cosas, la cual se encuentra fuera de su intelecto, ello no implica un empirismo en sentido moderno, el cual sólo necesita recibir hechos individuales mientras que para Aristóteles se captan esencias, entender la realidad es acercarse a las cosas por medio de los principios que la mente

⁵⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2003, 983a.

posee –pero que ha sacado de la experiencia– y extraer por abstracción su esencia.

De manera similar para el aquinate hay un intelecto agente y un intelecto posible, al primero le corresponde captar la existencia individual y concreta de las cosas mientras que al intelecto posible le corresponde llegar a la esencia de las cosas, pues es en ella donde reside su inteligibilidad, el intelecto posible realiza esta acción sin tomar en cuenta lo individual o singular de la cosa, es decir, considerando sólo lo universal. “Es, pues, necesario decir que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales, abstrayendo de las imágenes, y por medio de las materiales así consideradas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales”.⁵⁹ Es decir, de las esencias.

Como se puede apreciar, la teoría del conocimiento del aquinate depende en demasía de los conceptos aristotélicos, pues parece sustituir los conceptos materia y forma por los de existencia y esencia, así como los de intelecto pasivo y activo, por los de intelecto agente e intelecto posible. Santo Tomás de Aquino considera que la mente para conocer tiene que acercarse a la esencia de las cosas, la mente es pasiva ante el conocimiento, sostiene la verdad como correspondencia entre el pensamiento y realidad.

La mente no juega el papel de núcleo del que ha de depender el conocimiento al modo moderno, el conocimiento siempre se encuentra en la realidad extra mental, las esencias son algo real y exterior a la mente, aunque

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica (selección)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943, p. 93.

la mente no es totalmente pasiva, se puede decir que es esencialmente pasiva, pues no juega un papel activo en el proceso del conocimiento como sucede con el sujeto cartesiano, por ello afirmaba: “Ciencia es el resultado de la unión del esciente con la cosa conocida. Pero a la cosa conocida, en cuanto conocida, no se une al esciente sino mediante las especies universales”⁶⁰

En conclusión, la postura epistemológica del aquinate es el realismo, pues a pesar de aceptar que la mente organiza la realidad que percibe, no es el polo determinante en el proceso del conocimiento. No obstante, hay que matizar, ello no quiere decir que la mente sea totalmente pasiva, pues organiza la realidad que percibe, por medio del intelecto agente percibe la realidad en devenir a través de los sentidos y la organiza por medio de los sentidos internos: sentido común, imaginación y la cogitativa, antes de que las cosas sean consideradas por el intelecto como esencias, es decir, como universales; no obstante los sentidos internos estructuran la realidad dada pero no la modifican, por ello se considera a la mente como esencialmente pasiva.⁶¹

Santo Tomas de Aquino considera que el hombre es un ser psicofísico en donde alma y cuerpo se hallan compenetrados. “Será preciso, pues, decir que no hay en el hombre otra alguna forma sustancial, sino sola el alma intelectual, la cual tal como contiene virtualmente el alma sensitiva y la vegetativa (...).⁶²

⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Vol. I Madrid, B.A.C., 1967, p. 575.

⁶¹ Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, D.F., UNAM, 2000.

⁶² Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica (selección)*, p. 85.

En conclusión, el alma humana es un principio vital de auto movimiento, pero sólo puede ser entendida cuando está ligada a un cuerpo, ésta tiene las capacidades orgánicas como la nutrición, el desarrollo y la generación, tiene funciones apetitivas, pero también posee funciones cognitivas que le permiten conocer la realidad a partir de sus sentidos externos y de sus sentidos internos, de ahí que Santo Tomás a través de la idea del intelecto agente y del intelecto posible *le atribuya al ser humano la posibilidad de conocer*; no obstante lo que es importante señalar es que en Santo Tomás el conocimiento encuentra su posibilidad en *la realidad extra-mental* de las esencias, y no en la mente humana, la cual es esencialmente pasiva, cosa diferente ocurrirá con el planteamiento posterior de Descartes.

1.3 Sujeto y conocimiento en Descartes

Durante la Edad Media –época que antecede a Descartes y en la que estuvo basada su educación escolástica–, la manera de entender el mundo estaba dominada por el pensamiento aristotélico que se hallaba presente en la Escolástica, como nos dice Turró⁶³, de manera que los conceptos usados fundamentalmente para ello eran los de materia y forma, se concebía que las cosas eran poseedoras de esas dos características, donde la materia informe era ordenada por la forma, de modo que el mundo estaba construido de cualidades pertenecientes a las cosas mismas, independientemente del alma humana –el realismo moderado de Aristóteles había sido retomado por Santo Tomás–; como ejemplo de ello se puede decir que si una piedra caía al suelo

⁶³ Turró, Salvio, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

después de haber sido arrojada al aire, ello se debía a que la piedra poseía en sí misma la cualidad de la pesadez.

No obstante, en el Renacimiento se alzó una polémica contra el aristotelismo escolástico –disputa que se dio dentro del mismo cristianismo– para tratar de relativizar el pensamiento de sus distintas fracciones (místicos contra tomistas). Una obra que entonces tuvo mucho auge y sirvió para ello fue la obra del escéptico Pirrón⁶⁴ que recupera alguna vez Sexto Empírico⁶⁵, y que tuvo gran importancia al final de la Edad Media –pues servía como punto de apoyo para cuestionar al catolicismo desde fuera, o en sus polémicas internas–, y que desembocó, a fin de cuentas, en el escepticismo de aquella época.

Esa defensa de la doctrina de Sexto representaba el último y más radical golpe del Renacimiento a la Filosofía Escolástica. Con su ataque frontal a los fundamentos de la Metafísica, el pirronismo abría definitivamente el que iba a ser el problema fundamental de la Filosofía Moderna; problema que alcanzaría sus formulaciones más brillantes con Hume y Kant.⁶⁶

Y es que el relativismo al que llevó el escepticismo en el Renacimiento fue lo que ocasionó que la filosofía buscará un nuevo fundamento para el conocimiento, y ello fue algo que vivió el propio Descartes. Pero hay que tener en cuenta que el escepticismo del Renacimiento debatía en los mismos términos que lo hacía el aristotelismo escolástico, el pensamiento escéptico trataba de relativizar y no de negar las cualidades de las cosas que la escolástica defendía, por ejemplo, si el aristotelismo apoyaba la idea de que la pesadez de la piedra se encontraba en la propia piedra, el escéptico diría que

⁶⁴ Pirrón nació en Élida (en el Peloponeso) entre los años 365 – 360 a. C.

⁶⁵ Gallego Cao, A y T. Muñoz Diego, “Introducción” en *Esbozos pirrónicos*, Barcelona, Gredos, 2002.

⁶⁶ Gallego Cao, A y T. Muñoz Diego “Introducción” en *op.cit.*, p. XI.

si bien la piedra posee la propiedad de la pesadez, “la pesadez misma” era relativa a la persona o a otros objetos más ligeros o más pesados, pues una piedra podría ser pesada para una persona, mientras que para otra sería ligera, haciendo así referencia a la relatividad de las propiedades de las cosas; también el pensamiento escéptico hacía referencia a las diferencias que hay entre los órganos de los sentidos de los distintos cuerpos, para relativizar también dichas cualidades.

Cada una de las cosas sensibles que nos son manifiestas parece ofrecerse bajo diversos aspectos; por ejemplo, la manzana aparece como lisa, fragante, dulce y amarilla. Pues bien, no está claro si en realidad tiene sólo esas cualidades o si existe una única cualidad que se manifiesta de diversas formas según la diferente estructura de los sentidos o si tiene incluso más cualidades de las que aparecen, aunque algunas de ellas no se nos ofrezcan a nosotros.⁶⁷

El escepticismo al tratar de relativizar el conocimiento lo hacía apelando también a las cualidades inherentes a las cosas, o tratando de mostrar que dichas cualidades eran captadas de manera distinta por los hombres, debido a la diferencia estructural de los órganos con los que se percibían dichas propiedades.

Pero aún fueron más allá, pues, como la inteligencia se ha de hallar en alguna parte del cuerpo, pensaron que los humores que hay en dicho órgano – sea cual fuere– han de crear una interferencia a la inteligencia y así sería imposible afirmar tajantemente tal o cual propiedad de los entes, pues los distintos hombres, sean sanos o enfermos, al tener diferentes humores o estructuras corporales en el órgano físico donde se ubica la inteligencia, no

⁶⁷ Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2002, Libro I, 94.

serían capaces de captar la misma realidad, es decir, las mismas cualidades, aunque la cualidad se halle presente, pues las cualidades mismas no eran puestas en cuestión.

De modo que debido a las interferencias de los sentidos no perciben los objetos exteriores exactamente tal como son.

Pero tampoco la inteligencia. Ante todo, porque sus guías –los sentidos– se engañan. Pero también ella añade probablemente alguna interferencia específica a lo que se le trasmite por los sentidos, pues en torno a cada uno de los sitios en los que los dogmáticos opinan que está la mente –en el cerebro, en el corazón o en cualquiera que sea la parte del animal en que se desee situar– observamos que se dan ciertos humores.⁶⁸

En el pensamiento escéptico no había una división tajante entre la inteligencia y el cuerpo, como sucederá posteriormente con Descartes, ni tampoco buscaba negar las propiedades de las cosas que proponía el aristotelismo escolástico, sino solamente relativizar dichas propiedades. Descartes por su parte, y para contestar a ese relativismo en el que se hundía su época, propondrá otra manera de entender al mundo y de fundamentarlo, pues negará las propiedades inherentes a las cosas –dejando a un lado ese debate entre las cualidades de las cosas– y explicará la realidad a partir de su matematización como veremos más adelante, a la vez que para explicar la realidad separará tajantemente alma y cuerpo, propiedades secundarias y propiedades primarias.

Si bien los argumentos del escepticismo presentes en su época debatían las pruebas empíricas del aristotelismo, apelando a la diferencia de los órganos de los sentidos que existen entre los hombres que los poseen, Descartes

⁶⁸ *Ibíd.*, Libro I, 127, 128.

dejará de lado esos términos (las propiedades objetivas de las cosas: las esencias) en los que se hallaba la discusión y apelará a la matemática y al sujeto puro, depurado por la duda, es decir, al pensamiento sin mezcla de nada corporal que entorpezca su facultad de conocer, negando así la terminología que usaba tanto el aristotelismo escolástico como el escepticismo renacentista, lo que a la larga derivará en una nueva concepción del mundo.

Prueba de ello se encuentra en las *Meditaciones Metafísicas*, en donde afirma que las propiedades de un trozo de cera no son algo claro y distinto para poder conocerla, y si apela a sus propiedades tales como su color, sonido, olor y textura, ello es secundario, pues si le aplica un poco de fuego ésta se transforma y con ello adquiere otra consistencia, otro color y su olor desaparece, las propiedades de la cera desaparecen.

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera; acaba de salir de la colmena; no ha perdido aún la dulzura de la miel que guardaba; conserva algo del olor de las flores, de que ha sido hecho; su color, su figura, su tamaño son aparentes; es duro, frío, manejable y, si se la golpea, producirá un sonido. En fin, en él se encuentra todo lo que puede dar a conocer distintamente, un cuerpo. Mas he aquí que, mientras estoy hablando, lo acercan al fuego; lo que quedaba de sabor se exhala, el olor se evapora, el color cambia, la figura se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas si puede ya manejarse y, si lo golpeo, ya no dará sonido alguno. ¿Sigue siendo la misma cera después de tales cambios? Hay que confesar que sigue siendo la misma; nadie lo duda, nadie juzga de distinto modo. ¿Qué es, pues, lo que en este trozo de cera se conocía con tanta distinción? Ciertamente no puede ser nada de lo que he notado por medio de los sentidos, puesto que todas las cosas percibidas por el gusto, el olfato, la vista, el tacto y el oído han cambiado y, sin embargo, la misma cera permanece.⁶⁹

⁶⁹ Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 160 – 161.

Descartes piensa que él no puede entender lo que es la cera apelando a sus propiedades efímeras, sino que ésta sólo puede ser comprendida si es considerada como una cosa extensa, como algo cuantificable de manera matemática; así, las cualidades antes enumeradas pasan a segundo plano, la cera puede ser entendida de mejor manera si se la considera simplemente como un cuerpo, independientemente de su sonido, color, textura u olor, por ello sus características son consideradas como cualidades secundarias que no nos dicen nada de la cera, mientras que su extensión es su cualidad primaria que es susceptible de ser matematizada y presentar a la cera de manera clara y distinta.

Pero, en fin, heme aquí insensiblemente en el punto a que quería llegar; puesta que es cosa, para mí manifiesta ahora, que los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento sólo, y que no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento [...].⁷⁰

Con ello está dejando de entender a la naturaleza a partir de sus cualidades, para el aristotelismo escolástico la naturaleza es entendida de esta manera, pero cuando esas cualidades dejan de ser válidas para Descartes, renuncia a entender a la naturaleza a partir de las “cualidades intrínsecas” de las cosas mismas, la naturaleza se convierte en un mero objeto extenso.

La duda cartesiana expresada en las *Meditaciones Metafísicas* se propone precisamente eso, ser radical y no asumir nada si no es claro y distinto al espíritu, Descartes afirma que va a negar toda la enseñanza que ha recibido;

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 163.

pero entonces, si para Descartes toda su educación filosófica y científica no es válida, ¿cuál será el punto del que partirá para dar un sentido a su pensamiento, si el pensamiento mismo se encuentra cambiando y jugando, tironeado de un lado para otro sin poder fijarse en nada verdadero? Descartes parece pretender llegar a una verdad en medio de la tormenta irrefrenable del pensar.

Descartes comienza en las *Meditaciones Metafísicas* dudando del mundo exterior, del cual nos dice puede acaso confundirse con un sueño, pues le ha sucedido que a veces se ha encontrado soñando y se ha visto imposibilitado para distinguir lo verdadero de lo falso; por lo pronto, no puede decidirse si se encuentra soñando o despierto, sin embargo, prosigue su reflexión y afirma que tampoco puede estar seguro de sí tiene un cuerpo, incluso presupone un genio maligno que lo engaña.

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio o espíritu maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda en engañarme; pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y sueños de que hace uso, como cebos, para captar mi credulidad; me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas; permaneceré obstinadamente adicto a ese pensamiento y, si por tales medios no llego a poder conocer una verdad, por lo menos en mi mano está el suspender mi juicio.⁷¹

En su duda radical llega a plantearse la locura de imaginar que a lo mejor hay un genio maligno que le induce a error, porque le pone delante de sus ojos cosas que no existen, luego entonces, ¿cómo podrá estar seguro de

⁷¹ *Ibíd.*, p. 152.

su saber?, ¿Cuál será el fundamento del que partirá, si ha dudado de todo, aún de su cuerpo?

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesitaba, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es.⁷²

En la duda misma, Descartes encuentra la respuesta, pues afirma que puede dudar de todo menos de que duda, con lo cual parece encontrar en el flujo irrefrenable de su pensar un punto que no puede ser puesto en duda, Descartes nota que la apariencia cambiante del pensamiento tiene una base en la cual se asienta y ese es el sujeto, es decir, una sustancia que permanece in-cambiante a través del proceso del pensar y que es la que genera el pensar, de esa manera Descartes ha introducido la categoría de sustancia de la metafísica aristotélica, que él conocía a través del pensamiento de corte tomista.

Como yo, Descartes, que ha dudado de todo, no me he acordado de poner en duda la verdad de las categorías antiguas y, en especial, la noción clásica del ser –que es su noción ingenua–, necesito hacer un razonamiento, un entimema: es forzoso admitir una realidad latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es. A esa realidad latente la llamo yo; ese mi yo real no lo veo, no me es evidente –por eso necesito llegar a él por una conclusión, bien de tipo inmediato, por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un «luego». «Pienso, luego existo», *je pense, donc je suis*. Pero ¿Quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El yo no es pensamiento,

⁷² Descartes René, “Discurso del método” en *op.cit.*, pp. 95 – 96.

sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega. Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa.⁷³

Descartes hace depender el pensar de una instancia que no puede ser objeto de experiencia, sino que la infiere a partir de la categoría de sujeto, es decir, una sustancia que fundamenta el pensar.⁷⁴

La pregunta se justifica porque hasta el comienzo de la metafísica moderna con Descartes, e incluso dentro de esa metafísica misma, *todo ente*, en la medida en que es un ente, es comprendido como *sub-iectum*. *Sub-iectum* es la traducción e interpretación latina del ὑπο-κείμενον griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí ya yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el «yo» humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en «sujeto».⁷⁵

Ello no quiere decir que Descartes afirme que el hombre simplemente piense, pues para él la palabra *cogitare* no significa simplemente pensar, ya que así el pensamiento no puede adquirir el estatuto de fundamento y permanece como mera apariencia, sino que para Descartes, como nos explica Heidegger, *cogitare* debe de entenderse como: tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, es decir: re-presentar.

En importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere* (per-capio): tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [Sich-zu-stellen] en el modo de poner ante sí [Vor-sich-stellen], del «re-presentar» [Vor-stellen]. Si

⁷³ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, pp. 195 – 196.

⁷⁴ La noción de entidad o sustancia en el pensamiento aristotélico puede encontrarse en *Categorías* 5. Descartes aplica esta noción para fundamentar el pensamiento aunque nunca hace referencia a Aristóteles, *Tratados de lógica, (Órganon) I*, Madrid, Gredos, 2008.

⁷⁵ Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 119.

comprendemos *cogitare* como re-presentar en ese sentido literal, nos acercamos ya más al concepto cartesiano de *cogitatio* y *perceptio*.⁷⁶

Para Descartes, el intelecto no simplemente es algo que se deje impresionar o marcar, por así decirlo, por las cosas del mundo, el intelecto era el que tenía que adecuarse a las cosas, ya sea a las Ideas (Platón) o entidades (Aristóteles), Ideas de dios (San Agustín) o esencias (Santo Tomás) para poder conocer, sino que ahora el intelecto mismo es el que ha de regir las cosas, cobra independencia, Descartes descubre que el sujeto parece ser un elemento que se mantiene activo en el proceso de conocimiento. “*Sum res cogitans* no quiere decir, pues: soy una cosa que está equipada con la propiedad de pensar, sino: soy un ente cuyo modo de *ser* consiste en el representar, de modo tal que ese re-presentar pone también en la representatividad al re-presentante mismo”.⁷⁷

Para Descartes, el “yo” o “sujeto” es algo que tiene la capacidad de re-presentarse el mundo, *el sujeto toma posesión del mundo a través de su intelecto, se apodera de él*, y no sólo como sucedía en la filosofía antigua, donde el hombre suponía que lo primordial del conocimiento se hallaba más allá del ser humano, y donde el ser humano era un mero receptor de ese conocimiento.

Lo que nos viene a decir Descartes es algo totalmente distinto, para él el ser humano no se reduce a ser el recipiente o destinatario del conocimiento, sino que en cuanto sujeto el hombre es capaz de representarse el mundo, a

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 126.

⁷⁷ Heidegger, Martin, *op.cit.*, p. 136.

diferencia del alma platónica y cristiana en donde el intelecto del ser humano era como una cera pasiva que para conocer solamente tenía que dejarse impresionar por la Idea o la forma, mientras que para Descartes el ser humano se convierte en sujeto de conocimiento, porque ahora el ser humano no se deja impresionar de manera pasiva por la realidad extra mental, sino que desde su realidad intra mental es capaz de imponerles una forma (ideas innatas).⁷⁸

Obviamente con esta perspectiva antropocéntrica todas las cuestiones o conceptos fundamentales, los trascendentales, las propiedades del ser en cuanto ser, cambian de sentido y se convierten en propiedades del sujeto en cuanto sujeto, o en las condiciones de posibilidad (de conocer, actuar) del sujeto: la verdad se convierte en certeza; el ser en objeto; la bondad es entendida como bien común; la naturaleza como lo dominado o a dominar, ya que el hombre se define como el “señor y dominador de la naturaleza” (Descartes)⁷⁹

Descartes ha descubierto que el ser humano no sólo se enfrenta a la realidad de modo neutral, sino que hay un sujeto que es capaz de *representarse* la realidad, de ponerla ante sí como un juez, de dotarla de realidad; de ahora en adelante la relación que se dará en el conocimiento será la de sujeto-objeto, donde el segundo adquiere su realidad, no a partir de sí mismo, sino del juicio que emita el sujeto acerca de él, de ahora en adelante sólo será objetivo aquello que parta del sujeto, aquel sujeto depurado por la duda. Descartes convirtió a la naturaleza en mero objeto extenso, pues pensó que no se puede conocer de manera clara y distinta a los objetos externos, que no se puede tener la certeza de que la realidad extra-mental posee cualidades, pero lo que el hombre sí puede conocer, a lo que sí tiene acceso, es a su

⁷⁸ En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes nos dice que distingue tres tipos de ideas: adventicias, facticias e innatas, las primeras las ha recibido por medio de los sentidos, las segundas son una combinación de las primeras y las últimas se encuentran en la mente sin que sea necesaria ninguna experiencia, por ejemplo la idea de dios.

⁷⁹ Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós editores, 1998, p. 154.

propia mente, es decir, a su “yo” antes que a cualquier objeto externo, incluido su propio cuerpo, y desde ese “yo”, desde el “sujeto”, la realidad se convierte en *res extensa*, en materia sin cualidades.⁸⁰

Esta visión tan diferente del conocimiento y del cosmos significa que el dualismo de Descartes entre el alma y el cuerpo es notablemente diferente del de Platón. Para éste yo realizo mi verdadera naturaleza como alma supersensible cuando me vuelvo a las cosas supersensibles, eternas e inmutables. Ese volverme indudablemente abarca el ver y comprender las cosas que me rodean como partícipes de las Ideas que les propician el ser.⁸¹

Pero ¿qué consecuencias tiene el pensar de Descartes? En primer lugar, un giro antropocéntrico, pues antes había una concepción ontológica de la realidad, dentro del mundo griego el fundamento del mundo se encontraba en un más allá, fuera del hombre; en el pensamiento cristiano de San Agustín y Santo Tomás sucede lo mismo, el fundamento del mundo se encuentra en dios o en las esencias; tanto en el pensamiento griego como en el cristiano, el ser humano encontraba su lugar en el mundo a partir de las jerarquías derivadas de sus concepciones metafísicas.

Si la época clásica tuvo como actitud característica la admiración, la apertura confiada del hombre hacia fuera, considerando el universo como inalcanzable y bello, ordenado, como “cosmos”, que el hombre podía y tenía que conocer, y se sentía atraído a investigarlo; la época moderna, en cambio, caracterizada por la duda, por la sospecha, por la desconfianza: desconfianza del bagaje científico recibido, desconfianza de los sentidos que pueden ver torcido lo que es recto.⁸²

⁸⁰ Jaime Labastida nos dice que Descartes inaugura un nuevo concepto de sustancia al referirse a la *res extensa*, pues en esta no se pueden separar sus atributos: altura, anchura y profundidad, como sucede con la sustancia aristotélica la cual si es separable de sus atributos. *El edificio de la razón, El sujeto científico*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

⁸¹ Taylor, Charles, *op.cit.*, p. 161.

⁸² Amengual, Gabriel, *op.cit.*, p. 156.

En la antigüedad, el hombre tenía que seguir las pautas de ese orden y perfección que lo superaban, para así conocer y guiar su vida de manera correcta, para ello podía seguir el camino de la filosofía o el de la fe; pero en ambos tipos de pensamiento se concebía que el ser humano era dependiente de un orden trascendente. Pero ¿qué pasa en el caso de Descartes? En él también se encuentra la presencia de dios, que por su bondad le da la garantía al sujeto de que el mundo existe y de que no es engañado por un genio maligno.

Pero entonces, ¿cómo comprender el pensamiento de Descartes?, por una parte parece estar interesado en demostrar la existencia de dios, la existencia de su alma y su inmortalidad, pero, entonces ¿por qué en las *Meditaciones Metafísicas* primero se postula la existencia de su “yo” y sólo después se preocupa de demostrar la existencia de dios? Esto quizá ya delata cierta ambigüedad que existe en el pensamiento cartesiano, pues aparece la idea de que el yo es una sustancia en el segundo capítulo y la prueba de la existencia de dios hasta el tercero.

Como nos dice Silvia Magnavacca, para que Descartes haya podido exacerbar al sujeto, primero se hizo preciso que el hombre ocupara el centro de la reflexión y ello fue algo que antecedió históricamente al cartesio, pues desde el Renacimiento, Pico de la Mirandola había iniciado su reflexión acerca del mundo, del hombre y de dios y lo había hecho partiendo del hombre, debido a la primacía que tenía éste por poseer libre albedrío, el mirandolano ya no parte de dios en su estudio de la realidad, se puede decir que el terreno estaba

preparado para el pensamiento de Descartes; no obstante, hay que afirmar que en Pico de la Mirandola el hombre no había obtenido el status de sujeto que Descartes le brinda.

Esto es lo que hace del Humanismo renacentista un momento *per se* en la historia de la filosofía: para llegar al *ego cogito* cartesiano con y desde el que las cosas son, era necesario que antes el yo se autoconstituyera, es decir que el hombre recuperara el centro del escenario en la reflexión filosófica. Pero lo fundamental fue que precisamente desde esa centralidad la reflexión se proyectó hacia distintos ángulos, aun hacia lo supremo, aun hacia Dios. De esta manera el hombre ya no se piensa a partir de un Dios creador, sino que él es pensado desde el hombre. Y con él también el mundo.⁸³

En Descartes se puede ver la ambigüedad de un pensamiento que por una parte intenta demostrar la existencia de dios y la inmortalidad del alma; pero se nota ya el desequilibrio que ha causado el pensamiento renacentista en Descartes, mientras en la Edad Media cualquier reflexión que se hiciera acerca del mundo necesariamente tenía que partir de dios, en la época en que vivió Descartes esa relación ya se había alterado, en su reflexión ya no parte de éste para explicar al mundo y al hombre, y aunque dios evidentemente sigue siendo el que da sentido y realidad a la reflexión de Descartes, el tema del “yo”, del “sujeto” se muestra de manera sugestiva y fascinante, como fundamento.

La obra de Descartes se convirtió en el símbolo del nuevo «culto a la Razón» que caracterizaría a una buena parte de la Filosofía Moderna, lo que no deja de resultar paradójico si se leen las *Meditaciones*, cuyo objetivo último declarado es dotar de una base sólida a la Metafísica medieval y garantizar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En realidad, el valor de esa obra no reside en sus objetivos, sino en el nuevo tipo de verdades que Descartes –sin ser consciente de ello– introducía en la filosofía.⁸⁴

⁸³ Magnavacca, Silvia, “Del microcosmos al macrocosmos: un nuevo paradigma en Pico de la Mirandola” en *La filosofía Medieval*, Bertelloni Francisco y Burlado Giannina, Madrid, Trotta, 2002, p. 320.

⁸⁴ Gallego Cao, A y T. Muñoz Diego, “Introducción” en *op.cit.*, p. XIV.

En el pensamiento de Descartes se dan ciertas peculiaridades, pues por una parte concibe al ser humano como integrado de cuerpo y alma, sin embargo, el cuerpo es concebido como *res extensa*, parece así que se afirma un materialismo absoluto, no es así, pues Descartes también afirma la existencia de dios y del alma.⁸⁵

A pesar de que él concibe al cuerpo humano como un mero mecanismo, también encuentra en el alma un principio que es ajeno al mecanicismo y al materialismo, de ahí su intento de probar la existencia de dios y así dejar abierta la posibilidad de la inmortalidad del alma; para él el alma no es principio de vida como en Platón, ésta abandona el cuerpo cuando el mecanismo de éste deja de funcionar.

Además, Descartes ya había igualado los cuerpos con las máquinas. Sin embargo, parece claro que el hecho de afirmar la naturaleza mecánica del mundo y de los cuerpos no implica que se asuma el materialismo en absoluto. Descartes, cuando afirma el carácter mecánico de la materia, no sostiene de ninguna manera que el espíritu tenga una procedencia material, sino que tienen un origen radicalmente diferente: materia y espíritu, la primera de naturaleza mecánica, están en el mismo universo aunque sean totalmente extrañas entre sí. Esta dualidad irreconciliable es propia sólo del hombre en el universo, pues los demás seres son sólo

⁸⁵ Es importante señalar que a pesar de que Descartes sigue usando el término alma, lo hace en un sentido muy distinto al que usaron Platón, San Agustín y Santo Tomás de Aquino, para estos el alma estaba integrada por distintas partes que la unían al cuerpo y hacían de ella principio vital, ellos hablaban de una parte apetitiva, fogosa e intelectual o bien una parte vegetativa, sensitiva e intelectual, pero el alma era una a pesar de tener distintas “potencias”, no obstante, lo que cabe resaltar es que el término alma hacía referencia a un ser psicofísico, pero a partir de Descartes el entenderá el alma esencialmente como espíritu o como mente y con estos términos intentará introducir una diferencia respecto de la tradición platónica, ya que separará tajantemente, cuerpo y alma o de manera más precisa cuerpo y mente en su intento por fundar el conocimiento en un sujeto puro, el alma cartesiana o más precisamente al sujeto del que nos habla Descartes ya no es principio vital, el cuerpo es *res extensa* y por ello puede ser entendido como mero mecanismo, como nos dice Elena Nájera Pérez: “Por ello, volviendo al término *alma*, se hace necesario *corregir epistemológicamente* su significado depurándolo de toda connotación somática y reservándolo exclusivamente para lo cognitivo. Es más con el fin de evitar malentendidos Descartes pretende reemplazarlo por el de *espíritu o mente* (...) que si denota con propiedad la identidad estrictamente intelectual del ego”. *Del alma fuerte al superhombre, Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Universidad de Valencia, 2002, p. 180.

cuerpos y nada más que cuerpos, mientras que en el hombre, al cuerpo está adherida una inteligencia de forma misteriosa.⁸⁶

En Descartes se encuentra el anhelo de probar la existencia de dios, que asegure que el sujeto no sea engañado respecto a la realidad y dejar abierta la posibilidad de la inmortalidad del alma, con todo, ya no inicia sus investigaciones a partir de dios, comienza desde el sujeto. El pensamiento de Descartes parece ser clave para entender los posteriores desarrollos que tendrá su filosofía. La Mettrie, por ejemplo, dejará de lado la existencia del alma y de dios y afirmará un materialismo absoluto.

El cambio que introduce Descartes es radical respecto de Platón, pues mientras que para éste el alma para conocer tenía que alzar su “mirada intelectual” al mundo de las Ideas, el alma en Descartes tiene que partir de sí misma, de las ideas innatas que se hayan en su interior, mientras que el alma platónica era racional debido a que participaba de la racionalidad cósmica, el sujeto cartesiano se ha apropiado de esa razón y la ha colocado dentro de sí.⁸⁷

⁸⁶ Izquierdo, Agustín, “Prólogo” en *El hombre máquina* de Julien Offroy de La Mettrie, Madrid, Valdemar, 2000, p. 17.

⁸⁷ Como hemos podido ver hasta aquí se han usado los términos alma y sujeto, se ha usado el primero cuando hablamos de Platón, San Agustín y Santo Tomás y se ha usado también para hablar del alma en Descartes, no obstante, ya se precisa la diferencia entre el alma platónica y el alma cartesiana, así como la reducción de esta última a la mente, es decir, se puede usar el término alma tanto para el pensamiento antiguo como para el cartesiano, siempre y cuando se hagan las aclaraciones pertinentes, pero lo mismo sucede con el término sujeto, pues generalmente encontramos este término en los escritos que se refieren a Descartes, sin embargo, el término sujeto puede ser aplicado por igual al pensamiento de Platón o al de Descartes, la única diferencia que hay que hacer es que el sujeto platónico: el alma o yo, no es una sustancia, y el sujeto cartesiano si lo es, hay que distinguir el alma-sujeto (Platón) del alma-sustancia (Descartes). ”Por ejemplo, cuando movemos las manos para manipular algo, ¿qué hacemos? Pues bien, tenemos las manos y además a quien las utiliza: el elemento, el sujeto que se vale de ellas. Cuando miramos algo, ¿qué hacemos? Nos valemos de los ojos, es decir que hay un elemento que se sirve de ellos. De una manera general, cuando el cuerpo hace algo es porque hay un elemento que lo utiliza. Pero ¿cuál es ese elemento que utiliza el cuerpo? Desde luego, no es el cuerpo mismo: el cuerpo no puede servirse de sí mismo. ¿Diremos, entonces, que quien se vale del cuerpo es el hombre, el hombre entendido como un compuesto de alma y cuerpo? Indudablemente no. Puesto que, aun a título de simple componente, aun si suponemos que está junto al alma, el cuerpo no puede ser, ni siquiera en concepto de adyuvante, lo que se vale del cuerpo.

Para Platón vivir racionalmente significaba entrar en consonancia con una realidad externa y no importaba lo que sucediera al interior del alma, sino su conexión con un orden superior; mientras que el alma cartesiana tiene que buscar en ella misma el conocimiento, de ahí la importancia que Descartes le da al método, pues una vez que se reconoce que el sujeto es capaz de representación, el sujeto mismo tiene que estar capacitado de decidir sobre la certeza de sus representaciones, sin buscar apoyo en una referencia externa; así pues, aunque dios se encuentra en el pensamiento de Descartes, el sujeto es el que tendrá que decidir lo que es verdadero o falso, dios queda en un segundo plano.

Cuando el Cartesio intenta la formulación del *cogito* como equivalente del “alma”, lo hace en parte en un sentido tradicional, pero en parte también en un sentido moderno. Lo tradicional equivaldría aquí a todo aquello que el *cogito* posee de idéntico con el “alma” al modo cristiano y que garantiza, según expresión que se nos da en las *Meditaciones*, SU INMORTALIDAD. Pero la característica moderna estriba en la radical inversión del principio; el *cogito* es punto de partida científico no instancia religiosa y en él tenemos que encontrar los núcleos necesarios del conocimiento verdadero.⁸⁸

Platón, San Agustín y Santo Tomás tienen la intención explícita de afirmar la inmortalidad del alma, mientras que Descartes sólo deja abierta la posibilidad al separar tajantemente alma y cuerpo; pero como ya se aclaró Descartes esta entendiendo por alma algo distinto, para él ya no hay una unidad psicofísica entre alma y cuerpo, ya no hace referencia al alma como aquella que posee una parte sensitiva, fogosa o nutritiva, él reduce el alma a su

Por lo tanto, ¿cuál es el único elemento que, en efecto, se vale del cuerpo, de sus partes, de sus órganos, y por consiguiente de sus instrumentos, y en definitiva va a valerse del lenguaje? Pues bien, es el alma, y no puede ser más que el alma. Por ende, el sujeto de todas esas acciones corporales, instrumentales, lingüísticas, es el alma: el alma en cuanto utiliza el lenguaje, los instrumentos y el cuerpo. (...) Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción, el alma en cuanto se vale (del) cuerpo, de los órganos (del) cuerpo, de sus instrumentos etcétera”. Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, México, D.F., F.C.E., 2006, p 69 – 70.

⁸⁸ Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, México., D.F., Siglo XXI, 1979, p. 157.

parte intelectual, para Descartes el alma es esencialmente la mente, en el hay una separación tajante entre cuerpo y alma o mejor dicho entre cuerpo y mente, y si bien en Descartes el alma posee como característica similar con el alma platónica y cristiana la *unidad*; en Descartes queda afirmada únicamente la unidad de la mente, el alma cartesiana ya no es principio de vida.

A diferencia del alma cartesiana, el alma platónica para conocer y actuar tenía que recurrir a una instancia externa a ella (el mundo de las Ideas y la Idea de Bien); cuando Descartes la convierte en sujeto, el ser humano tiene que buscar dentro de sí la manera de conocer y actuar, la fuente moral que antes se encontraba fuera del hombre ahora ha sido colocada en el sujeto y aunque Descartes no escribió una obra moral, pretendía escribirla y que ponía toda su confianza en que una moral basada en el método sería perfecta e incuestionable.⁸⁹

La interiorización que se realiza en la Edad Moderna, cuya formulación cartesiana fue una de las más importantes e influyentes difiere mucho de la de Agustín. Coloca las fuentes morales dentro de nosotros, en un sentido muy real. Respecto a Platón y respecto a Agustín produce en cada caso una transposición por la cual dejamos de vernos a nosotros mismos en relación a unas fuentes morales situadas fuera de nosotros, o al menos en modo alguno de la misma manera. Se ha interiorizado una importante facultad.⁹⁰

De ahí también que en Descartes el alma pase a designarse como conciencia, ella es interioridad a diferencia del alma platónica, que adquiere realidad a partir de su referencia al mundo de las Ideas, pues nunca vuelca su pensamiento sobre sí misma; en el alma cartesiana, la conciencia nace cuando

⁸⁹ Turró, Salvio, *op.cit.*

⁹⁰ Taylor, Charles, *op.cit.*, p. 159.

el pensar se vuelca sobre sí mismo, cuando el pensamiento se refleja a sí mismo.

El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es... consciencia o conciencia. No alma, ánimo, ψυχή –que significa aire, soplo– porque anima el cuerpo, le insufla vida, le mueve –como el soplo marino empuja la vela combándola– sino consciencia, es decir, darse cuenta de sí. En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento –que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.⁹¹

Si el alma platónica buscaba fuera de sí el conocimiento que le diera sentido, el alma cartesiana a través de la duda busca y anhela encontrar un punto firme, un fundamento del cual partir para fundar el saber, pero extrañamente va a encontrar ese fundamento no cuando voltea fuera de sí – pues ha negado todo lo que percibe–, sino que va a encontrarlo en cuanto conciencia, cuando el pensar que se ha volcado hacia fuera retorne a sí mismo, cuando se descubra pensándose a sí mismo y ponga como centro de ese pensar a un sujeto, con ello paradójicamente *acabarán coincidiendo el que busca con lo buscado*.

El que busca y lo buscado coinciden, por tanto, en el concepto de yo o conciencia. La conciencia que reflexiona ocupa el lugar del bien. La desaparición de la referencia al bien y la coincidencia del que busca y de lo buscado caracterizan a toda filosofía de la conciencia.⁹²

El camino abierto por Descartes, a través de su idea del “yo”, será retomada por pensadores posteriores a él, los cuales dejarán de lado la idea de dios y retomarán sólo una parte de su filosofía: “el sujeto”, con lo cual el ser

⁹¹ Ortega y Gasset, José, *op.cit.*, p. 164.

⁹² Wolf, Ursula, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 120.

humano se convertirá en juez y parte, al coincidir la instancia buscadora del conocimiento y la productora del mismo; el ser humano en cuanto sujeto será capaz de exigir una certeza pero él mismo acabará legitimando las verdades que él apruebe, ahora él se ha convertido en la instancia que decide el bien y el mal, lo certero y lo falso, bajo las distintas formas que ello adquiera, pero siempre con referencia al sujeto. Frente a la perspectiva cartesiana el pensamiento antiguo y medieval resultan muy diferentes.

Para el pensamiento antiguo (y al menos hasta Santo Tomás, también para el pensamiento medieval), inteligencia (*nous*) y alma (*psyqué*) no son en efecto la misma cosa, y el intelecto no es como estamos acostumbrados a pensar, una “facultad” del alma: de ningún modo le pertenece, sino que aquél, “separado, no mezclado, no pasivo”, según la célebre fórmula aristotélica, se comunica con ésta para efectuar el conocimiento. Por consiguiente, para la Antigüedad el problema central del conocimiento no es la relación entre un sujeto y un objeto, sino la relación entre lo uno y lo múltiple. De modo que el pensamiento clásico desconoce un problema de la experiencia como tal; y aquello que a nosotros se nos plantea como el problema de la experiencia se presenta en cambio como el problema de la relación (de la “participación”, pero también de la “diferencia”, como diría Platón) entre el intelecto separado de los individuos singulares, entre lo uno y lo múltiple, entre lo inteligible y lo sensible, entre lo humano y lo divino.⁹³

En conclusión, se puede afirmar que desde el mundo antiguo se tenía la noción de que el alma para conocer tenía que entrar en consonancia con un mundo aparte, con una “el mundo de las Ideas”, con una “Mente” con un “Intelecto” para poder conocer, el alma por sí misma no podía conocer aunque tuviera dicha capacidad, o participaba de una realidad superior o era iluminada por ella, no se concebía que el intelecto fuera una facultad del alma como sucede después de Descartes.⁹⁴ Si en la escolástica aristotélica el mundo

⁹³ Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, 2007, Adriana Hidalgo, p. 16.

⁹⁴ Hay una diferencia entre el sujeto que se orienta hacia la verdad y el sujeto que se postula como poseedor de una estructura cognoscitiva capaz de fundamentar el conocimiento, hay que utilizarse una

estaba lleno de esencias, ahora estas esencias se encontrarán en la mente humana como ideas innatas, el sujeto comienza por devorarse las propiedades que antes pertenecían al Ser.

distinción que hace Foucault en *La hermenéutica del sujeto* entre “sujeto que piensa la verdad” y “sujeto cognoscente”, se puede afirmar que Platón, San Agustín y Santo Tomás entrarían en la categoría de “sujeto que piensa la verdad” ya que para ellos el alma para conocer tiene que remontarse a una realidad extra-mental, mientras que para Descartes el “sujeto cognoscente” funda la verdad al declararse poseedor de una estructura cognoscitiva que es capaz de decidir sobre lo verdadero y lo falso.

Capítulo 2

El nacimiento del sujeto en el pensamiento de Nietzsche

El transcurrir de una vida humana nos vincula a opiniones fáciles: nos representamos a nosotros mismos como entidades bien definidas. Nada nos parece más seguro que ese yo que fundamenta el pensamiento.⁹⁵

2.1 El sujeto en la Grecia antigua

Algunos autores, como la argentina Lucia Piossek Prebisch⁹⁶ nos dice que el tema del sujeto en el pensamiento de Nietzsche empezó en los textos tardíos del pensador alemán, tales como la *Voluntad de poder*, *Más allá del Bien y del Mal*, *Así habló Zaratustra* y algunos aforismos posteriores a 1880, así como aforismos póstumos.

Christophe Colera⁹⁷ y Marco Parmeggiani⁹⁸, por el contrario, piensan que el problema del sujeto es el hilo conductor del pensamiento nietzscheano, pues este tema se encuentra desde su primera obra *El nacimiento de la tragedia*, lo cual parece acertado, si se lee atentamente esta obra podemos encontrar referencias al tema del sujeto; y aunque la palabra sujeto sólo aparece pocas veces a lo largo de la obra, la diferencia entre lo apolíneo y lo

⁹⁵ Bataille, Georges, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977, p. 173.

⁹⁶ Piossek Prebisch, Lucía, *El “Filósofo topo” Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2005.

⁹⁷ Colera, Christophe, *Individualité y subjetivité chez Nietzsche*, France, L’Harmattan, 2004.

⁹⁸ Parmeggiani, Marco, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.

dionisiaco nos da una pista para entender que la experiencia dionisiaca es capaz de romper y disolver individualidad y la *simplicidad* aparente del ser humano para llevarlo a estados pre-humanos o animales.

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche trabajó la idea de que la experiencia dionisiaca rompía con la “individualidad”, por ello es difícil transmitirla por medio del lenguaje, ésta sólo es susceptible de ser vivida; la experiencia dionisiaca al llevar al silencio –al menos de manera momentánea– le niega al ser humano lo que lo hace precisamente ser tal: su lenguaje y con ello la capacidad apolínea de representación.

Hay que dejar también claro que la experiencia dionisiaca lleva a un conocimiento del mismo tipo, pero este conocimiento, a diferencia del apolíneo, es capaz de comprometer y de anular la individualidad del que tiene dicha experiencia, ello debido a que conocer de manera apolínea no implica que la individualidad del filósofo o pensador se ponga en juego. “Mientras que el acto de conocimiento tradicional conserva intacta la individualidad en el acto de conocer, en el acto dionisiaco el conocimiento sería una experiencia que exigiría, ante todo, la transformación del sujeto, su supresión, por lo menos temporal”.⁹⁹

La diferencia respecto al conocimiento dionisiaco estaría en que mientras el conocimiento apolíneo hace uso del lenguaje y de la capacidad de representación para conocer, la experiencia dionisiaca, al llevar a la des-

⁹⁹ Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche, La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2006. p. 47.

estructuración del individuo, del sujeto, lleva al silencio, al romper la estructura lingüística con que el ser humano entiende la realidad y en un solo movimiento arrastra: lenguaje y representación al torbellino de lo irrepresentable.

La experiencia dionisiaca sólo puede revelar un conocimiento del mismo tipo, pues, si se deja de lado al lenguaje se pierde el posible conocimiento discursivo que pudiéramos tener del mundo. El efecto de la experiencia dionisiaca es devastador, pues al ser humano se le niega el lenguaje como medio de conocimiento y una vez que éste es roto, el ser humano pierde la comprensión de sí mismo y se adentra en un silencio momentáneo –que de prolongarse se corre el riesgo de quedarse sin habla y entrar en el terreno de la locura.

Hay que aclarar que la experiencia dionisiaca es la que des-estructura la individualidad –la cual puede ser entendida como subjetividad, pero mucho más amplia de la que se le da en el sentido moderno al término sujeto– y es que piensa Nietzsche que en el mundo griego trágico no existía la idea de sujeto en sentido moderno; sin embargo, existía una subjetividad corporal en la Grecia trágica, pero que éste abarcaba aspectos que no toca la subjetividad moderna, la cual se restringe a la conciencia, por lo que parece correcto afirmar que se está hablando de *una subjetividad vasta* y no limitada.

Si en adelante se habla de subjetividad en el mundo trágico griego, hay que aclarar que se está hablando de una subjetividad amplia y no de la subjetividad moderna; ello queda justificado porque el propio Nietzsche, si bien

hace una crítica a la noción de sujeto, lo hace no para negarlo de manera absoluta, sino para dar cuenta de que el problema es mucho más complejo, como veremos, en el pensamiento nietzscheano hay una concepción del sujeto, pero se está entendiendo la subjetividad de una manera diferente. Hay que aclarar que para que las ideas queden mejor explicadas a veces nos referiremos al “sujeto cognoscente” y otras al “sujeto práctico”¹⁰⁰, ello no quiere decir que los dos problemas se hallen desligados, por el contrario, se hallan imbricados tanto los problemas de conocimiento como los éticos, no obstante, por necesidad de la exposición a veces nos referiremos a uno y a veces a otro.

Puede afirmarse que es en la época clásica griega cuando empieza a nacer la idea del sujeto de conocimiento que es posible porque Platón pone los aspectos instintivos bajo el mandato de la parte racional del alma, sin esa unificación se hace imposible conocer, pues un alma tensionada por pasiones afectos e intereses sensibles múltiples no puede aspirar al conocimiento, a esa subjetividad simple se contrapone a la subjetividad amplia existente en la Grecia trágica. En el mundo griego, que podemos llamar la época trágica, no existía el *sujeto de conocimiento*,¹⁰¹ ello se puede ver sobre todo si usamos a la tragedia griega para tratar de entender la personalidad del griego arcaico.

¹⁰⁰ Por sujeto práctico se está entendiendo no sólo al sujeto que conoce, sino al que usa el conocimiento que adquiere para actuar en el mundo, lo cual tiene conexión con la ética.

¹⁰¹ Hay que aclarar que por sujeto de conocimiento pueden entenderse dos cosas, primero el presupuesto de que el sujeto puede acceder a la verdad porque se tiene una confianza plena e irreflexiva en ello, pues existe la creencia de que el ser humano por naturaleza conoce, debido a una “luz natural” a un “sentido común”, de ahí que Aristóteles inicie la *Metafísica* diciendo “Todos los hombres por naturaleza desean saber” o que Descartes principie *El discurso del método* afirmando “El buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo(...)” y ese presupuesto recorre la historia de la filosofía occidental, es decir, la filosofía se basa en el sentido común para afirmar que lo que ella hace solamente es llevar a sus últimas consecuencias lo que “por naturaleza” se encuentra en el ser humano: conocer, pero como precisa Deleuze la filosofía a pesar de partir del sentido común, nunca tiene puntos de vista que les sean comunes al género humano, es decir la filosofía se fundamenta en la imagen del pensamiento común: la *doxa*, por ello afirma: “La filosofía no tiene ningún medio para realizar su proyecto, que era romper con la *doxa*. Sin duda, la filosofía rechaza toda *doxa* particular, sin duda, no conserva ninguna presuposición particular

Parece que los conflictos que advertimos en la tragedia griega están llenos de problemas de conocimiento, en ella los hombres buscan un saber que les ayude a sobrevivir; no obstante, hay que aclarar que el conocimiento que ellos buscan no es de tipo epistémico, pues no buscan el conocimiento ayudados por sí mismos, no tienen la confianza en algún “sentido común” o una “luz natural” que los acerque al conocimiento. Ellos no son sujetos de conocimiento, no se conciben a sí mismos como poseedores de alguna alma que pudiera remontarse a un mundo de Ideas donde se encontraría el conocimiento y tampoco se concebían como poseedores de una estructura epistémica y subjetiva que les ayude a acercarse al mundo de manera certera, sino que es un conocimiento que sería más adecuado llamar “sabiduría”.

Sin embargo, las verdades de sabiduría pueden abrazarse con una *convicción* intensa. Aunque no se funden en razones universalmente compartidas, la experiencia personal que las sustenta basta para concederles una seguridad, a menudo más firme que cualquier justificación objetiva, sobre todo cuando se refieren a temas de importancia vital para el hombre.¹⁰²

En el mundo griego también había formas conocer que no entrarían ni dentro del terreno de lo que denominamos comúnmente conocimiento y que sería más adecuado denominar como hace Foucault *saber de espiritualidad* y

del buen sentido o del sentido común. Sin duda, no reconoce nada en particular. Pero conserva lo esencial de la *doxa*, es decir, el elemento; y lo esencial del reconocimiento, es decir, el modelo (...) La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional”. *Diferencia y repetición*, Madrid, Amorrotu, 2006, p. 208. Así pues, se puede entender por sujeto cognoscente aquel que tiene la capacidad de conocer que le ha sido dada “por naturaleza” es decir, por el hecho de pensar, como si del hecho de pensar se pudiera afirmar que se puede conocer, también se puede entender como sujeto cognoscente aquel que tiene una organización mental que es capaz de estructurar la realidad, de lo que se concluye que podemos entender como sujeto cognoscente al que se haya presente tanto en la filosofía de Platón, San Agustín y Santo Tomás porque en ellos existe el presupuesto de que el hombre puede conocer, en Descartes se haya ese mismo presupuesto, pero se agrega además el hecho de que el sujeto en cuanto fundamento del conocimiento es capaz de conocer porque posee una estructura cognitiva que organiza y dispone de los objetos que se le presentan.

¹⁰² Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, D.F., Siglo XXI, 1989, p. 227.

no un *saber de conocimiento*.¹⁰³ Entre estas se encuentran: la adivinación, se acudía a un oráculo o a una pitonisa, previa purificación y se espera que por medio de ellos se *revele* el conocimiento¹⁰⁴, otra forma de buscar “conocimiento” es la incubación, por ejemplo, si se busca la cura para un familiar gravemente enfermo, se purificaban, hacían ayuno, etc., y acudía al templo de Esculapio, dios de la medicina, se cortaba algún miembro del cuerpo, digamos un dedo, posteriormente se ingería una droga somnífica y se acostaba a dormir en algún lugar del templo y en los sueños inducidos por la droga se buscaba al dios y se le preguntaba la cura, el hecho de cortar el dedo quizá sirviera para que al que realizaba dicha incubación no se le olvidará su misión, el dolor causado por la mutilación sería la conexión entre el sueño y la realidad.¹⁰⁵

En la tragedia griega vemos problemáticas relacionadas sobre todo con la esfera ética, pues existen dificultades que se contraponen sin cesar, porque hay normas o imperativos que deben de ser respetados por tradición; a ello se aúna la intervención de los dioses en el mundo humano, los cuales dictan normas que deben de ser respetadas. No obstante, existen varias posibilidades

¹⁰³ Foucault distingue entre el “saber de conocimiento” que se puede obtener porque el sujeto tiene una estructura cognitiva, además de que cumpla con las condiciones formales para ello: acudir a una academia, estudiar, seguir un método, y si ello se cumple cualquiera puede acceder al conocimiento, no obstante, nos dice que en la Grecia antigua hubo otro tipo de saber, el “saber de espiritualidad” el cual postulaba que el sujeto no tiene derecho al conocimiento, que el saber no se da por un mero acto de conocimiento y que por tanto tiene que hacerse merecedor de éste, y para ello ha de modificar su conducta. “Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad”. *Hermenéutica del sujeto*, p. 33.

¹⁰⁴ Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.

¹⁰⁵ Dodds, E. R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

para que se dé el conflicto, una es que los imperativos éticos tradicionales se contrapongan entre sí, otra que los dioses en sus querellas dicten normas contradictorias y, finalmente, que un mismo dios dicte reglas de comportamiento que son antitéticas e irreconciliables, como ejemplo: “El indefenso Orestes, compelido por el mandato de un dios a matar a su madre culpable, y sintiéndose mucho más renuente que los reyes de nuestras dos tragedias a llevar a cabo esa horrible acción, también deberá sufrir su castigo: la locura del remordimiento y la persecución de las Furias”.¹⁰⁶

El ser humano, para solucionar sus problemas, tenía que oponerse a esas tradiciones o dictados de los dioses, pues se da el caso de que los seres humanos hacen lo que les parece justo; no obstante, ello más que solucionar el conflicto lleva a más problemas, pues significaba oponerse no sólo a la tradición, sino aún más, a los dioses mismos. Se puede afirmar que en el mundo trágico encontramos seres humanos que *no-saben*, ni pueden afirmar que sus decisiones son correctas de manera firme, clara o evidente, vemos que pretenden oponerse a un destino inexorable y confuso, por medios igual de oscuros y confusos, pues en ellos mismos *no hay claridad ni distinción* acerca de qué hacer en tal o cual circunstancia.

Hay confusión y oscuridad tanto en la comprensión de las normas tradicionales, como en los dictados de los dioses que a veces se expresan de manera enigmática a través de la mántica¹⁰⁷, y es que los enigmas por medio de los cuales se expresaban los dioses ya revelan la oscuridad y la confusión

¹⁰⁶ Nussbaum, Martha C. *op.cit.*, p. 76.

¹⁰⁷ La mántica era la adivinación del futuro que han hecho muchos pueblos antiguos, e incluye varias formas de interpretación, como leer las entrañas de un animal, el vuelo de los pájaros, etc.

que había en el mundo griego, pero también el anhelo de saber, como hace notar Giorgio Colli. “(...) el conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida”.¹⁰⁸

Hay que recalcar que a pesar de que existe el anhelo de conocimiento, a ese conocimiento no se llegaba precisamente de manera racional, sino que era producto de la experiencia personal: la sabiduría o de la adivinación que proporcionaban los oráculos, pero los oráculos no prometían un saber infalible pues el conocimiento era cuestión de interpretación, los oráculos se expresaban por medio de enigmas, por ello, no se presupone que ese conocimiento existe de manera objetiva e inmutable, como después sucederá con la filosofía de Platón. “Así, pues, el dios conoce el porvenir, lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre lo comprenda”.¹⁰⁹

Esa oscuridad y confusión con la que se expresaba el conocimiento nos habla de la falta de comprensión que tenía el hombre griego de sí mismo, en ellos no existe *un centro* que *unifique* su conocimiento, por eso en la tragedia griega vemos reflejados a los griegos antiguos, quienes ante un conflicto toman una postura, pero al final son lanzados a hacer lo contrario, o más aún, vemos en la tragedia a unos seres oscuros que hablan poco de sí mismos –quizás por desconocimiento de lo que ellos son o quieren, pero que cometen actos atroces cuando son arrastrados por sus pasiones.

¹⁰⁸ Colli, Giorgio, *op.cit.*, p 16.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 17.

En el pensamiento del joven Nietzsche podemos encontrar una oposición entre la Grecia trágica y la Grecia clásica la cual nos remite a la contraposición entre una “subjetividad amplia”, es decir, corporal, pasional y una “subjetividad reducida” que empezará a fraguarse con Sócrates y Platón al darle más importancia a los aspectos conscientes.¹¹⁰

A la subjetividad amplia existente en la Grecia Trágica se opondrá el sujeto del pensar que nace con Platón, así, nace un sujeto que se distanciará de su cuerpo y da más importancia a los aspectos conscientes, lo cual le posibilitará fundar el alma como instancia que lo acerca al conocimiento, es decir, el sujeto de conocimiento, posibilidad que se da sólo cuando el cuerpo es dejado de lado por ser una instancia que interrumpe e impide el conocimiento, pues éste con sus pasiones y sus necesidades distrae al alma de su misión filosófica; así, el presupuesto de que el hombre puede conocer y de que lo logrará a través del alma es el presupuesto fundamental sobre el que se asentará la filosofía de Sócrates y la de Platón; se puede aseverar que desde la perspectiva nietzscheana el sujeto de conocimiento como *unidad* es algo que emerge en la filosofía griega a partir de Sócrates, y que es posible una vez que Platón niega el mundo trágico habitado de pasiones y las pone al mando de la parte racional del alma, es decir, *unifica* la pluralidad, bajo la figura del sujeto del pensar: el alma, que es el núcleo del pensar, y sobre ese presupuesto que *unifica* la pluralidad de perspectivas que constituyen las pasiones, afectos e instintos es posible afianzar la figura del sujeto

¹¹⁰ Nietzsche nos habla de una Grecia trágica refiriéndose con ello a una etapa anterior a Sócrates y Platón, donde desde su perspectiva aún no dominaban los aspectos intelectuales en esta cultura, pero en donde había un enorme desarrollo artístico, por contraposición se refiere a la Grecia clásica como aquella época que es contemporánea de Sócrates y Platón y en donde los aspectos conscientes son colocados en primer plano.

cognoscente el cual no se pierda, ni afirme tantos “conocimientos” como pasiones posee, esa unidad aún es insegura, hay que recordar que la propia alma tiene una parte apetitiva que amenaza con destruir esa unidad, ahora bien, ese sujeto de conocimiento sí bien se atribuye la capacidad de conocer, esa capacidad sólo podrá llevarse a cabo si existe el conocimiento de manera objetiva y fuera de él (mundo de las Ideas).

El individuo apolíneo se percibe separado y delimitado respecto del Uno-primordial, Barbara Stigler afirma: “(...) El sujeto apolíneo se experimenta como un individuo, es decir, todavía, como un objeto delimitado en el tiempo y situado en el espacio (...)”.¹¹¹ Es decir, el individuo se reduce a identidad empírica.¹¹²

Esa individualidad existente en la época trágica se descubre como una ilusión a través de la experiencia dionisiaca, pues en ésta la claridad apolínea es quebrada, y se puede descubrir que la aparente *simplicidad* que lo definía se revela como una lucha de fuerzas; tras la conciencia apolínea del individuo se revela una subjetividad más amplia, que es una lucha de fuerzas que alcanza equilibrios momentáneos, pero no definitivos. Evidentemente ante una posible experiencia dionisiaca no sólo el sujeto del pensar sería suprimido, lo

¹¹¹ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 67.

¹¹² Stiegler esta reduciendo el individuo a la experiencia empírica que tenemos de él, lo cual sería errado en el caso de Nietzsche pues el no esta discutiendo la concepción empírica del individuo. Es evidente que si por algún accidente alguien tiene que ser amputado no por ello ha de dejar de percibirse como unidad ni ha de ver su individualidad reducida, por ello Marco Parmeggiani afirma: “Esta crítica no va dirigida contra la identidad del individuo en general, pues, por ejemplo, no afecta a su identidad ‘empírica’, a su identidad como cuerpo. (...) El blanco es propiamente la concepción de una identidad ‘interior’ en el hombre” “Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882” en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. Vol. III*, Universidad de Málaga, 1998, p. 188.

mismo sucedería con el sujeto del conocer que propone Platón a través de Sócrates.¹¹³ Es decir, la experiencia dionisiaca revela que *no hay un centro permanente* en el ser humano, no existe un yo o alma.

Hay que aclarar que la individualidad apolínea puede parecer simple, pero no hay que olvidar que sólo se puede ser apolíneo a condición de haber contemplado el fondo dionisiaco del mundo, por ello, la individualidad apolínea, es decir, artística, aunque parecer “simple”, en realidad no oculta la tensión de fuerzas que lo habita, la individualidad toma en cuenta el fondo dionisiaco de las pasiones y los instintos, la individualidad se hace necesaria para poder enfrentar el terror de estar vivo, por medio de ficciones reguladoras que nos hacen soportable la vida: solamente se puede ser apolíneo cuando se ha entrevisto lo dionisiaco.

Como podemos ver, la crítica al sujeto del pensar y al sujeto de conocimiento¹¹⁴ en Nietzsche es una reflexión que no ocupa solamente una

¹¹³ El “sujeto del pensar”, es decir, el alma, como instancia unificada que empieza a gestarse en el pensamiento de Platón es la que posibilitará el sujeto de conocimiento, pues sólo sobre una instancia unificada es posible promulgar el acceso al conocimiento y con ello el surgimiento de un sujeto cognoscente, que tiene características muy distintas del sujeto cognoscente que se encuentra de manera consumada en el pensamiento cartesiano, pues, el sujeto de conocimiento platónico a pesar de atribuirse la capacidad de conocer no puede llevar a cabo esa capacidad sin la existencia externa de ese conocimiento.

¹¹⁴ En Nietzsche hay una diferencia entre el sujeto del pensar y el sujeto de conocimiento, y es que con sujeto del pensar Nietzsche hace referencia al “yo” propiamente dicho, es decir, a la *unidad psíquica* del ser humano, y al que se ha hecho referencia desde la época griega como: alma, entendimiento, voluntad. Es decir se ha presupuesto que hay un alma, una unidad y que esta es la causa del pensar y gracias esa unificación se ha hecho posible afirmar que el ser humano puede conocer, pues un alma plural y tensionada por sus pasiones no puede ser una instancia fiable. Ahora bien, el sujeto del pensar como unidad, es un presupuesto que hace suyo Descartes y que hace posible la formulación del sujeto de conocimiento o sujeto cognoscente el cual también es caracterizado por su unidad, la diferencia estribaría en que para Descartes esa unidad se refiere a la conciencia exclusivamente a lo que podríamos llamar el yo-conciencia o el sujeto en su acepción moderna. Es evidente que se pueden seguir usando los términos yo, para referirse al sujeto cartesiano o al alma, pero hay que aclarar que se esta entendiendo por estos términos, lo mismo ocurre con el término sujeto, el cual puede ser utilizado para referirse al alma o al sujeto cartesiano. Esta diferencia entre yo y sujeto esta basada en una distinción que hace Marco Parmeggiani: “El yo no se identifica con la conciencia de sí mismo (...) la conciencia del yo no es

etapa tardía de su pensamiento, por el contrario, se encuentra en toda su obra, por ello podemos afirmar con Parmeggiani y con Colera, que la crítica al sujeto que hace Nietzsche no se refiere exclusivamente al sujeto moderno que inaugura Descartes, sino al sujeto de conocimiento en general, y esta crítica sólo es posible porque Nietzsche antes que hacer una crítica al sujeto cognoscente en sentido cartesiano (la conciencia) la hace al sujeto del pensar (al alma, al yo). Su crítica al sujeto cartesiano niega que la conciencia ocupe un lugar central en el hombre y su crítica al sujeto del pensar niega que exista un centro permanente en el ser humano.

Y sin el presupuesto del sujeto del pensar, el sujeto de conocimiento no es posible a pesar de que éste el presupuesto fundamental y la piedra angular sobre la que se asienta la reflexión filosófica occidental, pues sin el postulado de que el hombre puede acceder al conocimiento, el proyecto filosófico de occidente quedaría imposibilitado o se reduciría a *doxa* como nos dice Deleuze, de ahí que el tema del sujeto en Nietzsche quede ligado irremediabilmente a la posibilidad o imposibilidad de la filosofía, pues ese postulado que apenas se manifiesta en la filosofía de Platón, llegará a su culminación en Descartes, donde el sujeto parece desligarse de todo supuesto ontológico y colocarse como centro de la realidad.

necesariamente el yo mismo. La conciencia es sólo una forma de tantas de entender el yo, la identidad psíquica del individuo; otras podrían ser el alma, la voluntad o el entendimiento. (...) Nietzsche distingue claramente entre aquella concepción idealista que identifica el yo con la misma conciencia de sí mismo, de aquellas otras que ponen al yo como lo fundamental –como el alma– y a la conciencia como una función suya”. “Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882”, en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía. Vol. III*, Universidad de Málaga, 1998, p. 187.

Nietzsche equipara sujeto e individuación, quizá porque ambos comparten la *simplicidad*, de ahí que sea in-dividuo, es decir, inseparable, simple, por contraposición a la pluralidad del estado dionisiaco; así, podemos afirmar que la subjetividad y la individualidad a pesar de ser diferentes comparten la unidad, no obstante, *conciben la unidad de manera distinta*, pues mientras que la unidad del sujeto es una unidad restringida al ámbito de la conciencia, la unidad de la individualidad incluye al cuerpo, la individualidad tiene como trasfondo un estado dionisiaco, por lo que la individualidad es más amplia que la subjetividad; mientras que la subjetividad representa una reducción de la individualidad, la individualidad es la unidad de todo lo que constituye al ser humano (cuerpo y alma), es decir, su yo, mientras que la subjetividad nos habla solamente de la unidad de la conciencia y se olvida del cuerpo.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche nos habla de la “yoidad” del poeta lírico, la cual no es una “yoidad” personal, sino que hunde sus raíces en las potencias que habitan al Uno-primordial y que, por tanto, comparten todos los seres: “[...] le es lícito decir “yo”: sólo que esta yoidad no es la misma que la del hombre despierto, empírico-real, sino la única yoidad verdaderamente existente y eterna, que reposa en el fondo de las cosas, hasta el cual penetra con su mirada el genio lírico a través de las copias de aquellas”.¹¹⁵

En este fragmento podemos ver que Nietzsche, al estar pensando en la individualidad, hace referencia al “yo”, para el la individualidad es lo mismo que

¹¹⁵ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2001, p. 66.

el yo, ambos hacen referencia a la sensación de que somos uno, es decir indivisibles, esa sensación se hace presente a la conciencia, pero nos dice que esa “yoidad” del poeta lírico no es algo personal, pues la pluralidad de pasiones que exalta no le pertenecen, sino que es la única yoidad existente: el uno primordial, la que se expresa a través de él, pero como Nietzsche caracteriza al uno primordial como una pluralidad de tensiones contradictorias en un solo movimiento le retire el yo su unicidad, permanencia e identidad, Nietzsche considera que no hay un centro permanente en el ser humano, no existe el yo, la individualidad, ni el alma.¹¹⁶

Lo que caracteriza a la individualidad es que no hay un rompimiento con la esfera dionisiaca, tras la aparente simplicidad de lo apolíneo se encuentra la tensión dionisiaca, tras la aparente *unidad y simplicidad* del hombre griego de la época trágica se encuentra una lucha de fuerzas. Si hemos de encontrar una subjetividad en el mundo griego trágico ha de ser entendida como una “subjetividad amplia”, en contraposición con la subjetividad que surge después de Sócrates, pues la “subjetividad trágica” –por decirlo así– no se reduce al pensar en cuanto tal, sino que incluye al cuerpo y las tensiones que habitan a éste en forma de emociones, pasiones, pulsiones e instintos. Así queda marcada la diferencia de la subjetividad corpórea con la subjetividad socrática basada en la preeminencia de la conciencia y sustentada por los juicios y las razones, lo que caracterizaría a la individuación sería que a diferencia de la

¹¹⁶ La sensación de unidad que se hace presente a la conciencia puede ser nombrada de distintas maneras: individualidad, alma, yo.

subjetividad socrática ésta entiende al ser humano como algo más *complejo*, pues incluye a su cuerpo.¹¹⁷

Para aclarar este punto hay que afirmar que el Uno primordial constituye el ámbito de la *continuidad*, es decir, la esfera donde las fuerzas dionisiacas están en perpetua lucha, sin que entre ellas medie una ruptura, mientras que en el ámbito apolíneo introduce la *discontinuidad*, una ruptura, al introducir la individualidad. Se puede afirmar que la individualidad constituye un alejamiento y simplificación respecto del Uno primordial que es monstruoso y dentro de lo cual no se puede vivir; no obstante, la individualidad también es convivio con lo dionisiaco, si bien hay un alejamiento no hay renuncia.

Por su parte, la subjetividad en sentido moderno también es alejamiento y simplificación, pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre individualidad y subjetividad? Se puede decir que la individualidad está más cerca del Uno primordial, convive con él y aspira a expresarlo de manera artística, por el contrario, la subjetividad representa un recorte sobre el recorte, es decir, la subjetividad recorta y unifica las fuerzas que habitan no el Uno primordial, sino la individualidad, por ello ésta no sólo se aleja de lo dionisiaco, sino que pretende negarlo, de ahí su separación radical del cuerpo.

Creamos ilusiones y nos representamos las cosas para poder vivir, pero al mismo tiempo, representación e ilusión son maneras de acotar la inmensidad y el caos del mundo, son formas de asimilar y hacer digerible una realidad que nos desborda. En este sentido, la primera

¹¹⁷ Con subjetividad se hace referencia a la sensación de unidad que se nos hace presente de manera interior, por contraposición podemos afirmar que los objetos no poseen interioridad. Por último hay que decir que con subjetividad se puede hacer referencia al yo-conciencia en sentido cartesiano, o al alma como interioridad no centrada en la conciencia.

gran ilusión que hace posible la vida es la “individualidad”, misma que clava su raíz en una realidad más primaria: la del cuerpo. Pero el cuerpo como unidad es también una ilusión, de la cual se derivan todas las demás, sobre todo la ilusión del *yo*. De ahí el carácter descentralizante de la experiencia dionisiaca (...).¹¹⁸

Por contraposición a esta visión dionisiaca que descentraba al individuo y que Nietzsche encuentra en el mundo griego, se encuentra la imagen racional que se ha tenido de éstos; pues se pensaba que solamente hombres serenos y medidos pudieron haber creado la belleza del arte figurativo griego, trasvasando las características del interior de su alma a su mundo cultural.

El mundo clásico de las formas definidas es el que Nietzsche llama el mundo de la cultura apolínea; tal mundo [...] había parecido posible sólo como expresión de una humanidad a su vez equilibrada y perfecta. Los griegos habían podido producir un mundo de belleza y de compostura como el de las divinidades olímpicas y de la literatura trágica, sólo porque ellos mismos eran los vivos ejemplos de una humanidad serena y equilibrada, ignorante de conflictos, en perfecta armonía entre interior y exterior, carne y espíritu.¹¹⁹

Se infirió que un arte bello, medido y diáfano tendría su correlato en un alma con las mismas características, así pues, el arte griego revelaba un “yo” simple, sin contradicciones, sin problemas, sin cavernas oscuras. “Para Nietzsche, esta imagen griega del “yo” parece demasiado parcial, demasiado simple, por no decir simplista”.¹²⁰ Pero cuando Nietzsche habla de la presencia de la música dionisiaca, ya se encuentra en el pensamiento nietzscheano una crítica a esa *alma simple* que se les atribuía a los griegos, y es precisamente a esa interpretación del pueblo griego como puramente apolíneo a la cual

¹¹⁸ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 50.

¹¹⁹ Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989, pp. 22-23.

¹²⁰ Colera, Christophe, *op.cit.*, p. 31.

Nietzsche se va a oponer y al hacerlo va a sacar a flote el problema de la subjetividad.

Sin embargo, cuando Nietzsche habla de la presencia de lo dionisiaco en el mundo griego, esa imagen serena y moderada del alma, de la individualidad se empieza a cuestionar.¹²¹ El alma apolínea, diáfana, *sencilla* y *unitaria* se revela como conflicto, como pluralidad de fuerzas, y la racionalidad como característica dominante queda quebrada y vista por Nietzsche como un fenómeno superficial, que se encuentra sobre un fondo dionisiaco; esa cultura, antes modelo de racionalidad perfecta, libre de conflicto se revela a ojos de Nietzsche como una cultura inundada por lo caótico e irracional. “Para Nietzsche por el contrario «no hay una bella superficie sin una profundidad sufriente»”.¹²²

A esa “subjetividad plural”, tensionada, conflictiva, corporal, animal, que habitaba en los griegos trágicos se opondrá la “subjetividad simple” decadente, sencilla y sin conflictos de Sócrates. Hay que tener en cuenta que para que ello fuera posible, la subjetividad socrática ya no partió de la tensión apolíneo-dionisiaca, que hacia posible la subjetividad corporal de los griegos trágicos, pues la subjetividad socrática, entendida como *sujeto de conocimiento*, sólo fue posible cuando éste negó en un mismo movimiento las tensiones dionisiacas y las apolíneas, pues al negar las primeras, inmediatamente lo apolíneo

¹²¹ Nietzsche hace referencia a la individualidad como aquella sensación de unidad que se hace presente a la conciencia, el alma hace referencia a esa misma unidad, la diferencia estaría en que Nietzsche no diferencia los estratos de la individualidad tal y como se ha hecho en Occidente para caracterizar al alma: parte apetitiva, fogosa, nutritiva e intelectual.

¹²² Stiegler, Barbara, *op.cit.*, p. 73.

desapareció. Hay que tener en cuenta, para evitar equívocos, que cuando Sócrates criticaba a los griegos y los ridiculizaba por medio de su dialéctica, él lo hacía para demostrar que ellos eran ignorantes de lo que afirmaban conocer, pero lo que no hay que olvidar es que el conocimiento al que se referían los griegos era un conocimiento instintivo, plural, divergente e incluso contradictorio, que era producto de su corporalidad y que por ello no encontraba su verdad en algún mundo trascendente al modo platónico, ni se fundamentaba en un alma cognoscente *simple* y *unitaria*.

El hombre trágico no era concebido como portador de alguna *instancia unitaria* que le diera un acceso privilegiado al conocimiento, por el contrario, su cuerpo lo llevaba a actos pasionales, le jaloneaba en distintas direcciones a un mismo tiempo; en el hombre no existía algo que permaneciera inamovible y que garantizará el saber ni el actuar, en el ser humano no había coherencia ni continuidad. Posteriormente, con Sócrates y Platón todas estas características serán atribuidas al alma, y ésta se convertirá así en el punto de contacto entre el ser humano y la Verdad, para que el alma sea entendida como sujeto de conocimiento necesita extirpar y purificarse de sus pasiones, sólo así pasará a ser esa instancia *unitaria*, *continua* y *coherente* que permitirá comunicar la Verdad trascendente con el alma del ser humano.

Por el contrario, en la Grecia trágica había pluralidad de opiniones, pero tampoco ese conocimiento encontraba coherencia dentro del ser humano, pues no existía estrictamente un *sujeto de conocimiento*, entendido como *instancia* cognitiva capaz de dominar los objetos. Por su parte, en Sócrates podemos ver

que la subjetividad que propone tiene características completamente distintas a las de la subjetividad corpórea que existía en la Grecia de la época trágica; pues, mientras que la subjetividad tensionada, conflictiva y oscura que se encuentra plasmada en la tragedia griega lleva a la riqueza de temperamento de unos personajes, que apenas hablaban de sí, pero que nos sorprendían con los actos atroces que cometían, revelando así el conflicto instintivo y de valores que se llevaba a cabo dentro de ellos –al no encontrar una instancia unitaria que les permitiera conocer–; por el contrario, Eurípides como comparsa de Sócrates, disecaba los personajes: antes del acto el personaje tenía que justificar con argumentos sus pasiones y sentimientos, volviéndose transparente a los demás y a sí mismo, pero al hacerlo, el personaje actuara como si sus decisiones procedieran de un *centro único*, de un *alma simple*, que a fuerza de resolver sus conflictos por medio de argumentos, le lleva a una verdad que a fin de cuentas resuelve el conflicto dialécticamente.

De ahí la pobreza de personalidad de Sócrates, el cual se asemeja a los personajes de Eurípides él no tiene una personalidad rica, afirma que prefiere el suicidio antes que ser desterrado y es congruente con ello, es como si su alma efectivamente fuera *simple*, su pensamiento no se traiciona, en ningún momento tiene miedo a la muerte, pero como Nietzsche supo ver, los instintos aunque se repriman permanecen, de ahí que Sócrates confesará que “Con mucha frecuencia se le presentaba en sueños, como él cuenta en la cárcel a sus amigos, una y la misma aparición, que siempre le decía igual cosa: “¡Sócrates, cultiva la música!”.¹²³ Es decir, “juega”, “vuélvete irracional”, “tu ser

¹²³ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, p. 129.

no se reduce a tu pensamiento”, “hay algo más que tú no puedes comprender”; eso que Sócrates no podía comprender era que su ser no era su alma, pues su alma apenas constituía una pequeña parte de su ser y de su pensar, él por supuesto jamás tomó en cuenta a su cuerpo, y por ello no se dio cuenta de que éste no puede ser reducido a los aspectos conscientes.

2.2 Subjetividad, memoria y crueldad

Como se podrá notar hasta aquí se ha trabajado la idea que tiene Nietzsche de cómo surgió el sujeto del pensar y del conocimiento en la Grecia Clásica; sin embargo, ella es sólo una de las versiones acerca de cómo surgió la idea de alma o yo; se puede hallar otra versión, nos dice Nietzsche, que se encuentra en “la prehistoria” ¹²⁴ del ser humano.

Nietzsche explica el surgimiento del alma sobre todo en la *Genealogía de la moral*; al hacer esto evidentemente renuncia a pensar como Platón o como el cristianismo, donde se concibe el alma como algo de origen divino, por el contrario, no concibe que el alma humana haya sido creada por dios como piensa Descartes, sino que para él el alma, lejos de ser algo eterno e inmutable, es algo que ha surgido en un momento determinado de la historia, así, se opone a la metafísica occidental que, por el contrario, pensaba que había sustancias, formas o esencias. “Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia –ante lo que ellos llaman el mundo de la experiencia– como

¹²⁴ Se ha colocado la palabra prehistoria entre comillas, porque es evidente que Nietzsche se refiere con este término no a la etapa de la historia humana en donde no había escritura, que es como generalmente se entiende a ésta, sino que se refiere con este término a la existencia de pueblos anteriores al griego, por ello podemos afirmar que Nietzsche lo usa con cierta ligereza y en consecuencia con inexactitud

ante un cuadro, que se hubiera pintado de una vez para siempre y representase inmutable e invariablemente la misma escena (...).¹²⁵

Nietzsche nos dice que el hombre es producto del devenir de la naturaleza, que no es algo dado, no es creado por dios, sino que el hombre es un animal como cualquier otro, pero un animal que gracias a su capacidad de memoria¹²⁶ se ha diferenciado de los demás animales, los cuales viven inmersos en el devenir, no tienen noción del paso del tiempo, para ellos no hay pasado, presente o futuro, el animal no vive preocupado por su porvenir, ni concibe cosas, el animal vive inmerso en un eterno presente –por decirlo así.

En cambio, el hombre tiene una memoria, que le hace recordar los eventos del pasado, el hombre se preocupa por su futuro y no olvida las promesas que hizo en su pasado, Pero ¿cómo es que el hombre a diferencia del animal tiene una memoria? Nietzsche, al renunciar a las explicaciones teológicas y metafísicas, renuncia al hecho de pensar que la memoria es algo dado por dios, no piensa que el intelecto humano es producto de un orden trascendente y divino, tal y como pensarían Platón y Descartes.

Nietzsche renuncia a la valoración antitética de valores que ha hecho la metafísica, de tal modo que ésta ha atribuido un origen distinto a las cosas que tienen un carácter excelso (como la inteligencia o la memoria) y otro distinto a las cosas que tiene un origen material (el cuerpo).

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 16.

¹²⁶ Es evidente que sin memoria no habría conciencia, por ello pensadores como Bergson, consideran que memoria y conciencia pueden ser términos intercambiables, Arnaud Tomès nos recuerda: “La conciencia es en su esencia misma memoria” *Le sujet*, Paris, Ellipses, 2005, p. 50.

Los problemas filosóficos vuelven a presentar hoy en casi todas las obras la misma forma que hace dos mil años: ¿cómo una cosa puede nacer de su contraria, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica del ilogismo, la contemplación desinteresada del desear ávido, el vivir para el prójimo del egoísmo, la verdad del error? La verdad metafísica se las arregló hasta hoy para orillar esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y admitiendo para las cosas de valor superior un origen milagroso (...) ¹²⁷

De modo que se pensó por siglos que la memoria, al ser distinta al cuerpo, excelsa en sus manifestaciones, era algo creado por un dios, o algo dado de antemano por un orden superior al mundo, donde todo lo que tiene un origen natural degenera, envejece y muere; en cambio, las facultades de la inteligencia en algunos casos parecen perdurar hasta una edad avanzada, quizá por ello hasta se llegó a pensar que la inteligencia y la memoria lograban sobrevivir a la muerte en cuanto propiedades del alma.

Nietzsche, por el contrario, piensa que el ser humano es producto de la naturaleza y no separa en antítesis lo puro de lo impuro, lo bueno de lo malo, sino que afirma que dentro del devenir de la realidad las cosas consideradas impuras o malas pueden devenir excelsas, así Nietzsche acusa de falta de sentido histórico a los filósofos.

Pecado original de los filósofos.-Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común; parten del hombre actual y creen, al hacer su análisis, alcanzar su objetivo. Involuntariamente, “el hombre” se les aparece como una *aeternas veritas*, como un elemento fijo en todos los remolinos, como una medida segura de las cosas. (...) La falta de sentido histórico es el pecado original de los filósofos (...) No quieren saber que el hombre, que la facultad de conocer también es el resultado de una evolución; mientras que algunos de ellos hacen incluso derivar el mundo en su totalidad de esta facultad de conocer. ¹²⁸

¹²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 1.

¹²⁸ *Ibíd.*, § 2.

Nietzsche considera que los cambios más importantes que han ocurrido en el ser humano sucedieron en “la prehistoria”.

(...) «eticidad de la costumbre» -el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tienen aquí su sentido (...) con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (...).

129

Él no considera, que haya valores antitéticos que separen lo puro de lo impuro, lo racional e irracional, piensa que hay una continuidad entre unos aspectos y otros, lo impuro puede devenir excelso; para él la memoria es un producto del devenir de la naturaleza y no algo dado por dios exclusivamente al ser humano, la memoria ha nacido de lo animal, y aunque lo animal ahora parezca repugnante o antitético a los logros humanos, para Nietzsche ello no es así, de ahí la afirmación de que para él lo puro, lo excelso, ha nacido de lo impuro, por eso su oposición a la antítesis metafísica de los valores.

Cuando se habla de “Humanidad”, se piensa en lo que “separa” y distingue al hombre de la Naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades “naturales” y las propiedades “humanas” son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro que aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizá el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos Humanidad.¹³⁰

¹²⁹ Nietzsche, Friedrich, “«Culpa» «mala conciencia» y similares” en *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, § 2.

¹³⁰ Nietzsche Friedrich, “La lucha de Homero” en *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, p. 132.

Nietzsche considera que lo que diferencia al hombre del animal es el hecho de que tiene memoria, el alma estaría caracterizada por su capacidad de memoria, pues si no existiera ésta el alma no podría saber de su existencia. Afirma que el alma humana nació cuando el ser humano empezó a vivir en sociedad, antes de ello el ser humano era un animal solitario, vagabundo, dado al hurto, a la violación, es decir, era un animal que sólo buscaba satisfacer sus instintos: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder (...)”.¹³¹

Esos cambios se dieron en la “prehistoria” humana y para que el “hombre” viviera en sociedad, ese semi-animal tuvo que controlar sus instintos, refrenarlos para que la vida en sociedad fuera posible, pues dentro de la sociedad no se podía dar el hurto, la rapiña o la violación. Para que toda sociedad exista primero se debe tener cierto orden, así, ese semi-animal tuvo que aprender a hacer la promesa de que sería capaz de convivir en sociedad, dominando sus instintos.¹³² El animal-hombre se hizo previsible y calculable.

¹³¹ Nietzsche Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2001, §13

¹³² Si comparamos el concepto de instinto que usa Nietzsche con el que actualmente usa la etología moderna, su concepto puede parecer obsoleto, pues el concepto de instinto que tiene la etología se refiere a una conducta que tiene sentido, se repite con regularidad y es importante para la vida de la especie, por lo que no puede ser confundida con el auto adiestramiento ni el aprendizaje los cuales están al servicio del individuo, por el contrario el instinto es innato y hereditario, como nos dice Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*. Para aclarar mejor el desarrollo y la polémica que ha surgido en torno a este concepto se puede consultar *El comportamiento animal y humano* de Konrad Lorenz, en especial el apartado titulado “Sobre la formación del concepto de instinto” Por otra parte, hay que afirmar que comparar el concepto nietzscheano de instinto con el que usa la etología constituye un error, quizás lo mejor sería ver que atributos le da Nietzsche a lo que llama instinto, tal y como hace Paul-Laurent Assoun en *Freud y Nietzsche*, de lo cual se derivan estas características. 1- Los instintos son diversos. 2- Se categorizan a partir de su actividad o su forma de expresión (hay un instinto para cada actividad humana). 3- No constituyen una unidad sino una diversidad conflictiva. Por lo que se puede inferir que Nietzsche usa la palabra instinto para referirse a la pluralidad de fuerzas que habitan el cuerpo y por lo tanto su concepto nada tiene que ver con el que usa la etología. Quizás en lugar de instinto habría que usar la palabra impulso, pero no hay que usarlo de manera exclusiva, pues ello constituye un error, ya que como nos dice Patrick Wotling ello sería tratar como absoluto algo que no lo es, de ahí que Nietzsche use para designar a las fuerzas que habitan el cuerpo términos tan dispares como instinto, impulso tendencia, etc., en su intento por destrozor cualquier ontología que pretenda erigirse a partir de dichos términos que nos sirven para designar no una realidad objetiva, sino algo que permanece desconocido para nosotros.

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos—, a saber, en los casos en que hay que hacer promesas [...].¹³³

Para Nietzsche es evidente que no basta con enunciar la promesa para hacerla cumplir, por eso se crearon las leyes, pero éstas debían de contener castigos crueles para así grabarlas en el cuerpo, la memoria fue creada a partir del dolor y la crueldad, sólo lo que no deja de doler se convierte en memoria.

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tienen su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica.¹³⁴

Considera Nietzsche que cuando los instintos de los hombres no pudieran volcarse hacia fuera como era natural, se volvieron hacia dentro, creando su espiritualidad; es decir, su alma, su yo.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originalmente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.¹³⁵

“Pulsión, instinto o afecto: ninguno de estos términos posee un privilegio decisivo. Nosotros permanecemos en el orden de una descripción imaginaria, interpretativa de la cual no podemos salir”. “Le sens de la notion de pulsion chez Nietzsche «une facilité que l’on se donne»” en *La pulsion*, Paris, Vrin, 2006, p. 97.

¹³³ Nietzsche Friedrich, “«Culpa»«mala conciencia» y similares” en *op.cit.*, § 1.

¹³⁴ *Ibid.*, § 3.

¹³⁵ *Ibid.*, § 16.

Pero ¿qué características tiene esta alma? Evidentemente la de *unidad e inmutabilidad*, pues el ser humano al hacerse previsible se vuelve *uno*, pierde su riqueza instintiva y es entendido por los demás hombres como algo *simple e idéntico*. La previsión y cálculo del hombre, propios de aquella etapa que Nietzsche llama “prehistoria”, presuponen la *unidad* de su carácter y la inmutabilidad de éste.

El carácter inmutable.- Que el carácter sea inmutable, no es una verdad en sentido estricto; en realidad, esta proposición favorita significa tan sólo que, durante la breve existencia de un hombre, los nuevos motivos que obran sobre él no suelen actuar con la suficiente profundidad como para destruir los trazos impresos durante miles de años. Pero si nos imaginásemos un hombre de ochenta mil años, tendríamos en él un carácter completamente variable, de modo que una multitud de individuos diversos obtendrían a su vez de él su desarrollo. La brevedad de la vida humana conduce a muchas afirmaciones erróneas respecto a las cualidades de los hombres.¹³⁶

De acuerdo a Nietzsche así se creó la *mala conciencia*, el deseo de mortificarse a sí mismo por el sentimiento de culpa, toda vez que los instintos ya no pudieron seguir su salida natural (hacia el exterior) se volvieron hacia dentro, es decir, el hombre quedó atrapado y dominado por el Estado y la moral.

Ya se habrá adivinado *qué* es lo que propiamente aconteció con todo esto y por *debajo* de todo esto: aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el «Estado» con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía *más natural* de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada (...) ¹³⁷

Pero con “Estado” Nietzsche no se refiere a un contrato que realizaron los hombres para no hacerse daño entre sí, sino al dominio de unos hombres

¹³⁶ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 41.

¹³⁷ Nietzsche Friedrich, “«Culpa»«mala conciencia» y similares” en *op.cit.*, § 22.

fuertes por sobre otros más débiles, es decir, que para Nietzsche el Estado fue creado a partir de la lucha de fuerzas, a partir de la guerra.¹³⁸

He utilizado la palabra «Estado»: ya se entiende a quién me refiero – una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda.¹³⁹

También piensa que las religiones son un aparato de crueldades que han servido para crearle una memoria al ser humano, nos invita a ver el sinfín de crueldades que se hallan en cualquier religión. Nietzsche piensa que el producto más acabado de esa crueldad con la que ha sido formado el hombre occidental es el “hombre autónomo”; es decir, el sujeto, aquel ser que renuncia a la prescripción de las costumbres para declararse que no es un ser que se deje guiar por éstas. Pero paradójicamente el sujeto que renuncia a las costumbres es el producto más acabado de esas costumbres crueles, pues éstas a través del dolor le han creado una conciencia moral, una responsabilidad y la capacidad de decidir por “sí mismo” sobre sus actos. “Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura (...)”.¹⁴⁰

¹³⁸ Michel Foucault al igual que Nietzsche piensa que las sociedades no son el producto de un contrato social, sino de un permanente enfrentamiento, en donde la política y sus contratos no representa estabilidad, sino una forma de continuar la guerra por otros medios, la política no implica estabilidad ni igualdad de fuerzas, sino antes bien la emergencia del enfrentamiento: “(...) la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien –como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos – un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; éste se produce siempre en el intersticio”. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980, p. 16.

¹³⁹ Nietzsche Friedrich, “«Culpa» «mala conciencia» y similares” en *op.cit.*, § 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 24.

Nietzsche parece decirnos de manera velada que la concepción del hombre moderno como sujeto depende en gran medida del dolor con el que se le ha moldeado, el alma platónica, alma cristiana, y el sujeto cartesiano acabarían por tener las mismas características: *unidad, inmutabilidad, identidad y autonomía*. Nietzsche, sin hacerlo explícito, parece insinuar que hay una conexión entre el alma como construcción teórica y el sujeto del pensamiento en cuanto causante de actos, es decir, como sujeto agente. Parece decirnos que para que fuera posible el surgimiento del alma platónica, el alma cristiana y el sujeto cartesiano, primero se tuvo que trabajar con crueldad sobre el cuerpo del hombre, y eso sucedió desde épocas antiquísimas, “prehistóricas”.

La eticidad de las costumbres por medio de su crueldad le ha hecho creer al hombre que dentro de él existe un *átomo psíquico*, una instancia que decide cada uno de sus actos, y que esa instancia es la causante de sus pensamientos y de sus acciones, esa instancia se encontraría como fundamento de su pensamiento. Si tomamos esto como cierto habría que decir que el castigo milenario que ha recibido el ser humano ha hecho posible la problemática del sujeto moderno, esta conexión entre el problema del sujeto moderno y del de la creación del alma por sociedades pre-modernas no puede dejar de sorprender, pues a pesar de que pueda parecer que son dos problemáticas ajenas, Nietzsche parece buscar una conexión que puede parecer forzada, pero que no deja de ser interesante.

Nietzsche parece querer rastrear dentro del prejuicio popular del sujeto como producto de la crueldad, la idea de que *el alma es un constructo social* “(...) nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas (...)”.¹⁴¹ Y ese constructo social comparte con el tema del sujeto el hecho de que entiende al ser humano a partir de su *unidad, coherencia, permanencia y simplicidad*; esto como podemos ver sobrevive en las sociedades contemporáneas, a pesar de que Nietzsche niega esa concepción simplista del sujeto, todavía en nuestra sociedad se entiende al ser humano de manera simplista, como si éste fuera efectivamente un “átomo psíquico” un “yo” idéntico a sí mismo y por tanto responsable de sus actos.

Basta pensar que en nuestra sociedad los seres humanos son entendidos a partir de lo que han sido, a partir de su pasado y se espera un comportamiento futuro similar, se piensa de manera cotidiana que los actos del ser humano han de ser idénticos a los que tuvo en su pasado, es como si se pensara que el ser humano está regido por una entidad simple e inalterable que lo hace ser en todo momento él mismo que ha sido.

Nietzsche piensa que el castigo ha calado hasta el inconsciente, de modo que ya no tenemos otra manera de concebir al ser humano si no es a partir de su *simplicidad*, como algo que *permanece* sin cambio a través del tiempo; sin embargo, esa simplicidad ha sido creada, no es algo natural, el castigo milenario hizo posible la concepción moderna del hombre, el hecho de que éste se concibiera como libre y autónomo, pues esa libertad y esa

¹⁴¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 19.

autonomía han sido establecidas a partir del dolor; parece como si el problema del sujeto moderno no habría sido posible sin milenios de tortura que llevaron al hombre a concebirse como un sujeto, es decir, como una entidad inmutable y ajena al devenir.

Así, resultaría que el problema del sujeto sólo quedaría claramente explicado a partir de una plataforma más amplia para pensarlo, esa plataforma se hallaría en el problema de hacerle una memoria al hombre, es decir, de negar la pluralidad de sus pulsiones a favor de la preeminencia de la conciencia.

2.3 Cuerpo y sujeto

Como hemos podido ver desde el primer capítulo, el alma ha ocupado un lugar central en las reflexiones de Occidente desde Platón, pues se ha considerado a ésta como la parte principal del ser humano. En el pensamiento cristiano – según Nietzsche– ha habido un desprecio del cuerpo, pues sólo se ha ocupado del alma, cosa parecida sucede en Descartes el cual a pesar de inaugurar el pensamiento moderno sigue dividiendo la realidad en *res extensa* y *res pensante*: Nietzsche ve en la historia del pensamiento occidental un dualismo irreconciliable entre cuerpo y alma.

Evidentemente, antes de Nietzsche el cuerpo fue pensado por otros filósofos, muestra de ello es La Mettrie y su materialismo. Por su parte, Nietzsche recuperó el cuerpo como punto nodal del ser humano, pero irá más

allá del materialismo mecanicista de La Mettrie. Ahora bien, se puede acusar a Nietzsche de que no se detiene a valorar la historia de la metafísica occidental y de manera fácil afirma que hay un dualismo en la filosofía occidental, sin detenerse en un análisis más profundo, ello en cierta manera es cierto.¹⁴²

Él aborda sus intuiciones e ideas desde el perspectivismo pero, en cambio, no ve desde distintos puntos de vista a la metafísica ni a todos aquellos pensadores a quienes convierte en contrincantes. Con todos ellos, Nietzsche se comporta en realidad de manera sofística: toma la parte por el todo, desenmascara e invalida la grandeza a partir de los móviles más bajos. (...) Tampoco parece importarle a Nietzsche que el pensamiento de Platón no se reduzca al dualismo del *Fedón*, y no explora otros diálogos como el *Simposium*, *Fedro*, *Teeteto*, *Parménides* y *El sofista*.¹⁴³

No obstante, partiremos de la hipótesis nietzscheana que acusa a Occidente de dualismo para poder entender su pensamiento. Sin embargo, queremos aclarar que somos conscientes de la simplificación que hace Nietzsche de la reflexión filosófica de Occidente, pues aún el pensamiento del propio Platón, con quien nuestro autor debate constantemente, no se puede reducir a un dualismo, ya Platón afirmaba que el alma tripartita tenía una parte apetitiva.

-Y estas dos especies, criadas de este modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma (...)
(...)

-¿Y no serán estas dos mismas especies las que mejor pongan en guardia al alma íntegra y al cuerpo contra los enemigos de afuera, una

¹⁴² Sylvain Roux por ejemplo nos dice que la interpretación dualista que se hace de Platón es falsa pues: “Por una parte, porque ella se apoya (la interpretación) esencialmente sobre el *Fedón*, en detrimento de otros textos más matizados y que (...) el texto del *Fedón* es susceptible de otra lectura” *Le corps*, Paris, VRIN, 2005, p. 11.

¹⁴³ Sagols, Lizbeth, *Ética en Nietzsche?*, México, D.F. UNAM, 1997, pp. 34 – 35.

deliberando, el otro combatiendo en obediencia al que manda, y cumpliendo con valentía con sus resoluciones?¹⁴⁴

La imagen que nos ofrece Nietzsche del alma platónica es que ésta para poder conocer, necesita dejar de lado el cuerpo, lo mismo sucedía ya con Sócrates y lo mismo ocurre con toda la tradición filosófica occidental, pues dentro del cristianismo se afirmaba que era la parte intelectual del alma la que entraba en contacto con las ideas divinas para poder conocer. Sin embargo, Nietzsche retoma al cuerpo, porque para él es algo que debe de ser tomado en cuenta en el proceso de conocimiento, ello lo podemos ver desde su primera obra: *El nacimiento de la tragedia*, y es que a pesar de que Nietzsche no escribe la palabra cuerpo en ese texto, si leemos entre líneas, podemos inferir que el cuerpo está presente a lo largo de todo el texto, pues en los estados dionisiacos las que son exaltadas son las pasiones del cuerpo que llevan a la animalidad que se observa en las orgías, entrar en éxtasis es estar fuera de sí, fuera de la conciencia.

Si recordamos lo ya explicado en el apartado anterior, decíamos que a lo largo de la historia de Occidente se había pensado que los griegos eran racionales a partir de la interpretación que se había hecho de su arte apolíneo (escultura, arquitectura, literatura), se infería que la claridad y medida de su alma había sido plasmado en su arte; si su arte se presentaba diáfano, sencillo, claro, medido, proporcionado y bello, se atribuyó a los griegos esa misma claridad y medida, es decir, las características que se le han atribuido a la racionalidad.

¹⁴⁴ Platón, *República*, 442 a – b.

Se idealizó a los griegos y se les quiso ver racionales, libres de pasiones e irracionalidades, no obstante, Nietzsche a través de la presencia del dios Dionisos dio cuenta de que en la antigüedad griega ese dios de la locura fue adorado por el pueblo griego y que otro arte, la música, era el reflejo de la irracionalidad que vivió el griego antiguo.

Pero ¿de dónde surgía esa irracionalidad?, ¿Dónde hallaban expresión las pasiones desmesuradas del griego antiguo? Precisamente en el cuerpo, el cual era llevado a actuar de manera irracional en los cultos que se le brindaban a Dionisos y en los cuales además se usaba vino y drogas, y con ayuda de estos elementos los aspectos conscientes eran suprimidos, la claridad del pensamiento era negado junto con la individualidad y se desataban los instintos que habitan la naturaleza misma, el griego volvía a estados pre-racionales o animales.

Nietzsche nos dice que los griegos, a pesar de vivir la brutalidad de lo dionisiaco, supieron refrenar sus pasiones y mesurarlas por medio de lo apolíneo. Apolo aparece como el dios de la luminosidad como: “el Resplandeciente”, cuyas características son la medida, la proporción y el equilibrio, dios de todas las representaciones del arte plástico.

¿En qué sentido fue posible hacer de *Apolo* el dios del arte? Sólo en cuanto es el dios de las representaciones oníricas. El es “el Resplandeciente” de modo total: en su raíz más honda es el dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor. La “belleza” es su elemento (...).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, “La visión dionisiaca del mundo” en *El nacimiento de la tragedia*, p. 245.

La experiencia dionisiaca llevaba a los hombres a la orgía dionisiaca, a la fusión de todos los seres, fueran plantas, animales o humanos, con el Uno primordial, lo indiferenciado; Apolo, al regalarle a los griegos por medio de la limitación, medida y luminosidad su individualidad, los diferenció y los hizo percibirse con límites precisos para que pudieran vivir, con lo cual pusieron un velo al caos del Uno-primordial. No obstante, Apolo no fue negador de Dionisos, pues las fuerzas, instintos y pulsiones irracionales siguieron habitando el cuerpo de los seres individuados, y estos impulsos se veían reflejados y expresados en el propio pensamiento, pues no había una separación entre las pasiones del cuerpo y el aspecto intelectual.

Podemos afirmar que en el pensamiento de Nietzsche se encuentra el cuerpo como instancia fundamental, pues es el que hace posible la experiencia dionisiaca, él es capaz de llevarnos más allá de la claridad de la conciencia y de sumergirnos en un mundo de fuerzas, instintos, tensiones e impulsos. “El rescate de la vida, del instinto y del cuerpo, que es ya empresa central en los primeros libros del filósofo, viene a romper con una arraigada tradición filológica y filosófica que ha dejado de lado, precisamente, la existencia corporal y la base instintiva de nuestros conceptos”.¹⁴⁶

Pero, ¿qué es el cuerpo para Nietzsche? Quizá para contestar a esta pregunta habría que contestar primero y de manera más general ¿Qué es el mundo y la vida para Nietzsche?

¹⁴⁶ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 29.

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande, es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza, que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas (...) Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi “más allá del bien y del mal”, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no apruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, “hombres de medianoche”? ¡Este nombre es el de “voluntad de poderío”, y nada más!... ¹⁴⁷

Como podemos ver en el pensamiento tardío de Nietzsche todavía se encontraba presente la idea de que el mundo era dionisiaco y, por tanto, estaba constituido por una multiplicidad de fuerzas, pero además se encuentra la idea de que el mundo es voluntad de poderío, es decir, que las fuerzas que constituyen al mundo se caracterizan porque buscan avasallar y dominar a otras fuerzas.

Nietzsche engloba en la voluntad de poder el mundo orgánico y el inorgánico, ello debido a que piensa que las mismas fuerzas que existen de manera previa en lo inorgánico pasan a formar parte de lo orgánico, por ejemplo: en los intercambios químicos hay también fuerzas. Nietzsche no hace una separación tajante entre lo vivo y lo inerte, ya que ambos comparten el

¹⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981, § 1060.

hecho de estar habitados de las mismas fuerzas: “En esta etapa, si bien se ha dejado de creer en una verdad última de las cosas, no se ha abandonado la creencia en la existencia de este fondo monstruoso que ahora identifica con la voluntad de poder; este fondo sigue ahí con toda su carga de fuerza y de caos que lo caracteriza (...)”.¹⁴⁸ La diferencia entre lo dionisiaco y la voluntad de poder estaría en que cuando Nietzsche habla de lo dionisiaco pone más atención al mundo de la vida, mientras que con la voluntad de poder, coloca la atención sobre el mundo inorgánico y le otorga las mismas características de la vida.

El Uno primordial estaría habitado por un caos de fuerzas y esas fuerzas estarían en lucha constante por dominar a otras y ese mismo fenómeno habitaría tanto lo vivo como lo muerto: “Mi fórmula se resume en estas palabras. La vida es voluntad de poderío”.¹⁴⁹

Esa voluntad de poder la podemos ver en fenómenos de la vida como la nutrición, para Nietzsche el hambre no es solamente el deseo de conservarse, es decir, el hambre no expresa debilidad por parte de los seres que la padecen, sino que el hambre sería primordialmente el deseo de apoderarse de alguna cosa extraña y de incorporarla al organismo, sería el deseo de dominar, voluntad de poder. “La nutrición es solamente una consecuencia de la insaciable apropiación de la voluntad de poderío”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 149.

¹⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 252.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, § 653.

El cuerpo revela a través de la experiencia dionisiaca que está habitado por una multitud de fuerzas que lo tensionan, e impulsan y si esas fuerzas habitan el cuerpo del ser humano es porque previamente se encuentran en el Uno primordial. El hombre puede tener conocimiento acerca de esas fuerzas porque éstas se dejan sentir en su cuerpo como emociones, sentimientos, pasiones, instintos y deseos.

Podemos decir que las fuerzas, al tensionarnos, nos llevan a tener determinados sentimientos, pero lo importante aquí es que nosotros percibimos esos sentimientos como *unidad*, por ello, podemos decir que sentimos: amor, cólera o melancolía; no obstante aquí la pregunta sería ¿por qué sentimos esa pluralidad de fuerzas que habitan nuestro cuerpo como unidad? Es decir, ¿por qué no tenemos conciencia de todas y cada una de las fuerzas que nos habitan?

Para Nietzsche, el cuerpo esta habitado por fuerzas que dominan a otras y en ese dominar crean orden, pero hay que aclarar que es un orden momentáneo e inestable, pues las fuerzas se desestabilizan en su lucha y crean un dominio y un orden distinto al precedente, esas luchas no se hacen presentes en la conciencia, por ello es que nos concebimos como unidad, pero en el fondo el cuerpo se asemeja más al caos que al orden, pues no hay equilibrios permanentes ni definitivos “(...) para Nietzsche, en cambio, el orden es una apariencia local, mientras que en el nivel global domina el caos”.¹⁵¹

¹⁵¹ Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000, p. 66.

No obstante, nos dice que la esencia de una fuerza es buscar el dominio de otras. Quizá por ello se refiere a la aristocracia de las células, para él en tan solo un grupo de células se da una lucha de fuerzas por imponer el dominio, y sólo las células con más fuerza o las células aristocráticas serán las que terminarán por dominar en un tejido, por ello se puede afirmar que una sola fuerza puede dominar a las demás, aunque su dominio no sea definitivo, las fuerzas más débiles entran en tensión con la fuerza dominante aunque su poderío no se deja sentir.

¿Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia? ¿Una aristocracia de “células” en la que el poder radique? ¿Algo así como “pares” acostumbrados a gobernar unidos, con un buen sentido del mando? ¹⁵²

Eso mismo sucede con los sentimientos que tenemos, pues la cólera o el amor que experimentamos representan la intensidad máxima de un conjunto de fuerzas que domina, en esos sentimientos se expresa el dominio de un grupo de fuerzas por sobre las demás, ahora bien, ¿qué consecuencias podemos sacar de todo esto? Primero, que las fuerzas que nos habitan en su lucha por dominar a otras fuerzas entran en tensión; segundo y más importante, que cuando un conjunto de fuerzas domina, nosotros sentimos esa intensidad como *unidad*, cuando una fuerza se impone, nosotros tenemos la sensación de que es *una sola fuerza* la que sentimos y no tenemos conocimiento de que esa sensación está integrada por muchas otras fuerzas que tienen el mismo carácter dominador, también podemos sentir otras fuerzas

¹⁵² *Ibíd.*, § 485.

secundarias que se dejan sentir de manera más débil, pero de las fuerzas más débiles que son dominadas ni siquiera las sentimos.

Las palabras «ira», «amor», «compasión», «deseo», «conocimiento», «alegría», «dolor», son términos que hacen referencia a situaciones *extremas*: los grados, más medidos e intermedios, por tanto, se nos escapan, y no digamos ya los grados inferiores que están en juego constantemente, aunque son los que precisamente tejen la tela de nuestro carácter y de nuestro destino.¹⁵³

Podemos decir que en un estado dionisiaco inducido ya sea por el vino, las drogas o simplemente la música –como sucedía en la Grecia trágica– despiertan en el cuerpo una multitud de sensaciones y emociones de las cuales no se tenía conciencia, dando cuenta así que el cuerpo está habitado por una multiplicidad de fuerzas.

En un estado extremo de lo dionisiaco, como el que era vivido en las orgías dionisiacas, el ser humano era llevado a estados animales, podía violentar, violar, asesinar y ser asesinado, perdía la claridad que le brinda la conciencia; no obstante, Nietzsche nos dice que los ritos salvajes y animales del Dionisos bárbaro venido de Tracia no fueron aceptados por el mundo griego, pues, a aquellos ritos se opuso el resplandor, la medida y la limitación de Apolo, el dios de las representaciones artísticas, con lo cual las fuerzas del Dionisos bárbaro no fueron negadas pero sí re-canalizadas al terreno artístico, dando nacimiento así a la tragedia griega.

¹⁵³ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, § 115.

Apolo sirvió para medir las potencias destructoras de Dionisos, pero no para extirpar esas fuerzas; la vida fue posible en la Grecia antigua porque en lugar de que los hombres se lanzaran a la lucha violenta, luchaban de manera artística, prueba de ello son las olimpiadas y los concursos artísticos; la tragedia misma era un concurso.

El dar forma artística se vio reflejado en el arte plástico del pueblo griego. Hallamos expresiones de medida y proporción en su escultura y arquitectura; no obstante, el volverse artista no se reduce para Nietzsche al arte en cuanto tal, sino que la propia vida del ser humano necesita vivirse artísticamente. Pero, ¿qué implica dar forma en general sea en el arte o en la vida propia? Evidentemente implica poner límites, medir, expresar el caos de fuerzas que nos habitan no de manera desordenada, sin orden, ni proporción, sino articular esas mismas fuerzas, pero con *una* sola forma que unifique y sintetice la pluralidad.¹⁵⁴

Si recordamos, lo dionisiaco representa el caos de fuerzas y lo apolíneo la forma, podemos afirmar que en lo apolíneo hay una *unificación* del caos, por ello, el individuo representa una simplificación respecto al caos de fuerzas que constituyen al Uno primordial, sin embargo, esa simplificación toma en cuenta al cuerpo y es capaz de imponerle una forma para expresar sus pasiones

¹⁵⁴ A pesar de que Nietzsche nos dice que en la cultura griega lo apolíneo surgió de lo dionisiaco, parece olvidarse de lo dionisiaco por la monstruosidad que representa, de ahí que hable como los griegos aprendieron a expresar lo dionisiaco por medio de la medida apolínea, pone en primer lugar lo apolíneo como una forma de re-canalizar las fuerzas que habitan al ser humano, de ahí su esperanza en la superación de lo humano por medios artísticos, por contraposición Georges Bataille pone el acento en lo dionisiaco como una forma que constantemente rompe el orden y posibilita al hombre la comunicación con lo sagrado, de ahí su exaltación del mal, de la guerra, de la fiesta, como una forma de vida que busca derrochar su fuerzas sin sentido, sin la búsqueda estética que tanto exalta Nietzsche.

violentas de manera artística: a diferencia del individuo, el sujeto en sentido moderno pretende introducir una dualidad entre cuerpo y pensamiento.

El cuerpo sería, así, junto con la subjetividad, producto del principio de individuación apolínea, aun más, sería la estructura a partir de la cual dicha subjetividad es posible. Sin embargo, como unidad el cuerpo es también ficción. Es a partir de esta visión del cuerpo como unidad, como entidad finita y coherente, como individualidad, que la subjetividad encuentra el terreno para asirse a sí misma como unidad, pero ambas no son más que una construcción, una apariencia.¹⁵⁵

A partir de la lucha de fuerzas que hay en nuestros cuerpos y de las síntesis y simplificaciones que realizan células, tejidos y órganos, es como nosotros sentimos y vivimos nuestro cuerpo como una *unidad*, no nos damos cuenta de la simplificación que realizan las fuerzas que lo habitan, pues en su lucha por dominar unas sobre otras, hay fuerzas que se imponen y que someten a otras fuerzas y cuando una tendencia o fuerza domina en el cuerpo nosotros sentimos esa tendencia como una *unidad*, por ello, el cuerpo representa una ficción de unidad a pesar de su pluralidad.

Partiendo de esa idea de unidad del cuerpo, es como el ser humano se llega a considerar como individuo, es decir, como una *unidad*, como algo indiviso, no fragmentado; pues la idea de unidad se hace presente a su conciencia, así, el hecho de que nos consideremos como individuos es un fenómeno que va ligado al hecho de que concebimos al cuerpo como unidad; cosa muy diferente es considerar que en nuestro cuerpo hay una sustancia pensante, ello implicaría una dualidad, pues concebir un centro único que es más importante que las demás partes implicaría la idea de que hay un centro

¹⁵⁵ Bacarlett Pérez, María Luisa, *op.cit.*, p. 54.

rector (conciencia) y de que lo que está fuera de éste no importa (cuerpo); concebir como más importante la conciencia haría referencia más al sujeto que a la individualidad, pues la individualidad es la unificación del cuerpo en su totalidad –incluyendo como parte del cuerpo a la conciencia–, mientras que concebir una sustancia, un sujeto al modo cartesiano, implica sobrevalorar una parcela de nuestro ser (conciencia) en detrimento de las demás (cuerpo).

A pesar de que la individualidad y la subjetividad sólo son posibles a partir de la sensación de unidad del cuerpo, la individualidad no introduce una dualidad en las fuerzas que nos habitan, por el contrario, la idea de sujeto pretende delimitar una parcela del ser humano por sobre otras partes, introduciendo así una dualidad tajante en el ser humano.

2.4 Sujeto y Ser

Como hemos visto, en el pensamiento nietzscheano el cuerpo ocupa un lugar importante, el cuerpo está atravesado por un caos de fuerzas, no obstante, las propias fuerzas en su lucha y deseo de dominar crean simplificaciones tan amplias que hace que captemos nuestro cuerpo como *unidad*.

Nietzsche, haciendo uso de su psicología, intenta valorar las ideas filosóficas que ha tenido Occidente, así pues, habría que preguntarnos de dónde han surgido nociones como: Idea, esencia, ser, número, sustancia, alma o sujeto, así como las nociones de identidad y causalidad. Para Nietzsche, es evidente que sin el fenómeno de síntesis y simplificación que realiza el cuerpo

todas esas nociones no serían posibles. Algo de suma importancia es que los filósofos occidentales, de manera inconsciente, han sacado sus categorías de las mismas síntesis que realiza el cuerpo: “Parece que nosotros no podemos comenzar de otro modo la ontología que partiendo del sentimiento de ser que atraviesa nuestra vida”.¹⁵⁶

Pero ¿cuáles son los conceptos fundamentales que se derivan de un proceso de simplificación corporal? Evidentemente todos los que contengan la presunción de *unidad* y, por tanto, de *identidad e inmutabilidad*. Es decir, la unidad se alzaría como la *categoría primordial* de la cual después surgirían las demás ideas que se le asocian a ésta, pero por contraposición, también se derivarían aquellas categorías a las que se les ha negado peso ontológico, tales como: no-ser, devenir, accidente, mundo sensible, contingencia.

Nietzsche se cuestiona: ¿qué hay detrás de la historia de la filosofía occidental? Y parece encontrarse con que a pesar de que la idea de sujeto parece ser una idea moderna que fue llevada a su apoteosis por Descartes, en realidad ha recorrido y fundamentado el pensamiento occidental, por ello, Nietzsche afirmaba: “El concepto de *sustancia* es una consecuencia del concepto de *sujeto*, ¡no al contrario! Si sacrificamos el alma, el “sujeto”, entonces falta completamente la condición previa para una “sustancia”.¹⁵⁷

La idea de sustancia que se encuentra de manera explícita en Aristóteles no sería más que la consecuencia de la sensación de unidad que nos habita;

¹⁵⁶ Montebello, Pierre, *Nietzsche, La volonté de puissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 16.

¹⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *El nihilismo: Escritos póstumos*, Barcelona, Península, 2000, 10 (19).

pero, ¿qué es la sustancia? “El término de sustancia es uno de los términos más importantes y más difíciles de la filosofía. El término viene del latín *substantia*, que designa alguna cosa que se conserva (*stare* en latín) bajo (sub) las apariencias y bajo los cambios que se manifiestan en una cosa”.¹⁵⁸

No obstante, la idea de sustancia que tiene Aristóteles ha sido sacada previamente de las Ideas platónicas, las cuales también permanecían invariables a pesar de los cambios.¹⁵⁹ Por ello se puede decir que Nietzsche parece hallar el punto clave para que esas ideas sean posibles, ese punto nodal lo constituiría la idea sensación de existir, de ser.

El sujeto sería así un modelo nacido de las simplificaciones del cuerpo, y a su vez la idea de sujeto estaría sacada de la ilusión de unidad que nos da el propio cuerpo, y a partir de esa sensación de unidad y simplificación que nos brinda el cuerpo se levantarían los demás presupuestos con los que ha sido pensada la realidad, ello claro de manera inconsciente. “¿Y si nuestro yo fuera el único ser a semejanza del cual creásemos o comprendiésemos todos los seres perfectamente?”.¹⁶⁰

Desde Platón las ideas de unidad, inmutabilidad, permanencia e identidad que pertenecen al ser por excelencia, a las Ideas, es algo que ha sido sacado de manera inconsciente de los procesos de síntesis y simplificación del

¹⁵⁸ Tomès, Arnaud, *op.cit.*, p 26.

¹⁵⁹ Hay que aclarar que Nietzsche cuando habla de sustancia jamás menciona a Aristóteles, pues en el desarrollo de sus ideas pasa de manera fácil del concepto de sustancia, al de sensación de ser, de existir la cual considera como origen de la idea de permanencia e identidad, a lo cual se agrega el hecho de no tomar en cuenta las distintas acepciones de entidad que se encuentran en Aristóteles. Se puede consultar para mayor referencia *La metafísica*, Libro I, Capítulo 3, o el *Tratado de lógica I*, Categorías 5.

¹⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 512.

cuerpo, ello nos llevaría a la conclusión de que el platonismo se encuentra no en los libros escritos por Platón, sino que se halla inscrito en el propio cuerpo del ser humano, sería una perspectiva engañosa que nos brinda el hecho de “tener” cuerpo. Se puede decir que para Nietzsche las categorías de la metafísica son en realidad producto del cuerpo, que las ideas que el hombre tiene acerca de la realidad ni siquiera son creaciones del espíritu. “Para la situación de la ontología, la esfera vital parece insuperable”. ¹⁶¹

Esto nos puede llevar a pensar que para Nietzsche la realidad se reduce a las creaciones del sujeto en sentido cartesiano, tal y como piensa Heidegger, quien afirma que Nietzsche, a pesar de hacer una crítica al sujeto cartesiano, en realidad nunca logra librarse de la perspectiva de Descartes, pues para Heidegger no hay diferencia en poner al cuerpo en lugar del alma, no obstante, el concepto que tiene Nietzsche del cuerpo es muy distinto al de alma, no se trata de la sustitución de un concepto por otro, sino de un cambio de perspectiva radical, pues hay que afirmar que con el concepto de cuerpo lo que hace Nietzsche es desfondar al sujeto cartesiano, las categorías con que la metafísica ha pensado el mundo no se derivan de la existencia de un sujeto en el sentido cartesiano, sino de las simplificaciones que hace el cuerpo, pero hay que recordar que la sensación de unidad que nos da el cuerpo es una ilusión, pues: “Las pulsiones constituyen un conjunto organizado, tal es el cuerpo, una unidad constituida, y no una unidad originaria”. ¹⁶²

¹⁶¹ Montebello, Pierre, *op.cit.*, p.16.

¹⁶² Wotling, Patrick, “L’entente de nombreuses âmes mortelles l’analyse nietzschéenne du corps” en *Le corps*, Paris, VRIN, 2005, p. 180.

Para Nietzsche, las simplificaciones de la realidad que hace el cuerpo entran en el proceso de conocimiento, si la realidad está en constante devenir, el hombre sólo puede capturar ciertos momentos fosilizando el devenir, igualando las cosas y brindándoles una identidad, una de las formas que tiene el hombre de capturar el devenir es el concepto.

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.¹⁶³

No obstante, para Nietzsche no es la conciencia la que brinda la unidad al concepto, sino que es el cuerpo el que desde antes ha iniciado ese trabajo de simplificación y de síntesis de la realidad, aún antes de que la conciencia lo haga. Tomando en cuenta esto último se puede afirmar que el ser humano, al tener cuerpo, no puede escapar de la perspectiva simplificadora que le brinda éste, esa perspectiva simplificadora también se muestra en el fenómeno del sueño que, como ya vimos, contribuye a que el hombre tenga una visión dualista de la realidad; es decir, en las estructuras y funciones del cuerpo humano se halla inscrita la metafísica: el platonismo, aunque aquí platonismo no se refiere sólo a la doctrina de Platón, sino al engaño del que somos presas por la ilusión de unidad que nos brinda el cuerpo.

La metafísica occidental, el dualismo que es tal y como Nietzsche entiende a ésta, sería una perspectiva nacida de los procesos vitales y de

¹⁶³ Nietzsche Friedrich, *Sobre verdad y sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 23.

simplificación que habitan al cuerpo. Nietzsche concibe al cuerpo como un fenómeno central, por encima del alma, a pesar de que éste ha sido dejado en un segundo plano por la tradición filosófica occidental. Y al poner al cuerpo como fenómeno central no hace un mero cambio de palabras como presupone Heidegger. “El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes”.¹⁶⁴

Para Nietzsche, los fenómenos biológicos se dan bajo relaciones de fuerzas y de dominio, las células y los órganos de un cuerpo se encuentran cambiando, por ejemplo, en la fagocitosis, en la “devoración” de unas células por otras se da una relación de dominio, pues las células fagocitadas quedan al servicio de la célula que las ha integrado a su sistema biológico, y de manera similar ocurre con los órganos, las fuerzas vitales que los habitan los llevan a entrar en tensión y lucha, de modo que el cuerpo es concebido por Nietzsche como un fenómeno sumamente complejo a diferencia del alma.

Los seres vivos tienen como principio interno esa tensión de fuerzas desde su concepción. “La escisión de un protoplasma en dos partes se realiza cuando la potencia no es suficiente para dominar la propiedad incorporada: la generación es la derivación de una impotencia”.¹⁶⁵ Para Nietzsche, el cuerpo está sometido a una lucha de fuerzas, de tal modo que entre las células y entre órganos hay una tensión de fuerzas que busca dominar a otras.

¹⁶⁴ Heidegger, Martin, *op.cit.*, p 154.

¹⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 647.

Nietzsche se preguntaba: “¿Pues cómo puede algo muerto «ser»?”,¹⁶⁶ y es que el hombre tiene la experiencia y la sensación de estar vivo, aunque no podamos definir qué se siente estarlo, sin embargo, todos sentimos el hecho de estar vivos, de ser, lo que hay que mostrar es cómo a partir del fenómeno de la vida y de lo corporal es de donde surgen los errores del pensamiento metafísico que se encuentran en Platón y que recorren la historia de la filosofía occidental.

El humano se concibe como un “ser”, es decir, como algo que existe, que tiene duración, ello a partir de su sentimiento de estar vivo; ahora bien, la sensación y el sentimiento de que hay un “ser”, algo que permanece a través del tiempo, es una sensación que procede del cuerpo y ello ha llevado al hombre a pensar que hay una parte de él que nunca muere, que hay algo que permanece idéntico más allá de los cambios o corrupciones que sufre su cuerpo.

Y precisamente a esa parte que sobrevive se le ha llamado “alma”, refiriéndose a esa parte humana que se concibe como permanente, pues trasciende a la muerte; el alma sería el auténtico “ser” del hombre y no su cuerpo, pero irónicamente esa cualidad de permanencia que se le atribuye al alma ha nacido del cuerpo. Por ello se ha pensado que el alma es el principio y *causa* de la vida; esto es algo que recoge el propio Platón de la religión de su tiempo, sobre todo del orfismo, no obstante, al recoger esa opinión, no se cuestiona el por qué de ello, quizá de ahí también se derive que los filósofos

¹⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *El nihilismo: Escritos póstumos*, p. 35.

presocráticos se hayan preguntado por el Ser, imponiendo un sentimiento humano a la naturaleza. Su búsqueda de “lo que es” se halla fundada en un sentimiento humano, así, traspasaron la sensación de *causa* a nivel cósmico. La pregunta central de los presocráticos es: ¿de dónde proviene la pluralidad de los seres?, y se piensa en el Ser como lo que causa, es decir, como lo que lo genera, de modo similar a como se intuye que el alma es principio y causa de la vida, pero ese concepto de Ser está sacado de la sensación humana de existir, de ser; por ello el concepto de causalidad también es producto del cuerpo.

Y ello también se puede rastrear en la teoría filosófica platónica, pues la sensación de ser, de existir, puede trasvasarse a muchos ámbitos; así pues, Platón pensaba que había formas que existían más allá de las apariencias y de las cuales eran su modelo; de esta manera concebía “Ideas”, es decir, unidades permanente e idénticas, como si las cosas fueran seres, por lo que traspasaba su sensación de existir a una realidad metafísica, y de ello es expresión la búsqueda de Ideas (Platón) o esencias (Aristóteles), de estructuras que permanecen idénticas y sobreviven al cambio, de modo similar a como se considera que sucede con el alma humana a pesar de la muerte, Nietzsche nos dice: “Nuestro grado de sentimiento y de poder (...) nos da la medida del «ser» de la «realidad», de la no-apariencia”.¹⁶⁷

Las categorías con las que los filósofos occidentales han pensado el mundo, han sido sacadas – inconscientemente– de los fenómenos corporales

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 86.

que le son propios al ser humano, tales como la dualidad del sueño y el sentimiento de existir, y ha pretendido conocer a través de ellos una “realidad”, ya sea trascendente (Platón) o inmanente (Aristóteles).

(...) ¿Qué ha conducido al hombre a concebir la sustancia? Primero, el hecho de que lo que encuentra enfrente de él se presenta bajo el aspecto de objetos o cosas; la acción sólo es posible para él en un mundo en que hay diferentes totalidades. Tengo que distinguir las mesas, las sillas y los árboles, si quiero orientarme en este mundo. El niño imagina que las cosas encierran una especie de núcleo espiritual. Pero ¿cómo puede pasar esto? Si reflexionamos sobre la materia, veremos que esta idea presupone otra. Cuando digo que esta mesa es una cosa, la concibo, de cierto modo, bajo la forma de un ser vivo. La concibo como una totalidad y sólo concibo la totalidad porque parece haber ese núcleo espiritual de que acabamos de hablar. Por consiguiente, parece probable que para concebir las cosas nos proyectamos a nosotros mismos en ellas. El primer origen de la idea de sustancia, la consideración de las cosas, revela, pues, otro origen, un origen psicológico. Es porque concibo la sustancia en mí mismo, por lo que concibo las cosas como sustancias. Pero ¿por qué me concibo a mí mismo como sustancia? Primero, porque hay en mí el sentimiento de una cierta permanencia y continuidad. No es necesario, de hecho, creer que esta permanencia sea absoluta; sólo es probable cierta masa de fenómenos más estables que los demás. Hay ciertos sentimientos corporales que el hombre encuentra en sí con relativa permanencia y que constituye la base, al menos la base corporal, de su personalidad.

¹⁶⁸

Cuando Nietzsche afirma que: “El «ser» –nosotros no tenemos de ello otra representación que «vivir» ¿pues cómo puede algo muerto «ser»,”¹⁶⁹ nos está diciendo que el concepto de “cosa”, de permanencia, ha sido sacado de la experiencia, de la sensación de estar vivo. Para Nietzsche la experiencia de estar vivo, o lo que él llama el “sentimiento de vida y de poder” es más importante que cualquier pensamiento, precisamente porque lo antecede, e incluso lo predetermina, de tal modo que el pensamiento es producto de los estados del cuerpo.

¹⁶⁸ Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*, México, DF., F.C.E., 1966, pp. 33 – 34.

¹⁶⁹ Nietzsche Friedrich, *El nihilismo: Escritos póstumos*, p. 35.

Si se quita el alma, el sujeto, el yo, falta la condición previa para poder concebir la idea de “ser” “sustancia”, es decir, que el concepto de sustancia es la consecuencia de una síntesis del cuerpo, si el hombre no tuviera la experiencia o el sentimiento de estar vivo no podría haber inventado el concepto de “ser”, “sustancia”, “alma” o de “sujeto”, de ahí que Nietzsche haga una inversión de la metafísica platónica en el sentido que hace depender los conceptos y categorías metafísicas de los fenómenos biológicos que se dan en el cuerpo, no hace depender al ser humano de los conceptos metafísicos.¹⁷⁰

Nosotros proyectamos nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general. El hecho de que para progresar debamos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo en que varía y que deviene.¹⁷¹

Nietzsche trata los presupuestos y las categorías metafísicas de Platón y Aristóteles como creencias populares que los filósofos occidentales, en general, han aceptado sin cuestionar, por el contrario, se han dedicado a fundamentar esas creencias teóricamente, entre esos presupuestos se encuentran: la dualidad alma-cuerpo, correlativa a la de ser-devenir, forma-materia, sustancia-accidente.

El ser humano al tener el sentimiento de estar vivo, de estar existiendo y siendo, presupone la eternidad de su ser y existir –o quizá su anhelo–, a ello se aúna la “evidencia” que le brinda el fenómeno del sueño, tal parece que el

¹⁷⁰ Hay que resaltar el hecho de que Nietzsche pasa de manera fácil y sin dar demasiadas explicaciones del concepto de “sujeto” al de “ser”, pues les atribuye a ambas el ser producto de la sensación vital que tiene el ser humano de existir y no se detiene a dar una explicación elaborada de estos conceptos, pero asume como características comunes a ambos conceptos la permanencia e identidad.

¹⁷¹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 502.

hombre es presa de la perspectiva engañosa que le brinda su propio cuerpo. Para Nietzsche, esa interpretación errada que el ser humano hace de su cuerpo, ni siquiera fue sospechada por Platón, pues éste despreciaba el cuerpo y su teoría metafísica se desarrolló a partir de lo que él creía que era la parte más noble del ser humano: su alma o yo que es la que el ser humano capta como ser, como unidad. Ahora bien, la idea de unidad también nos remite a la de igualdad, es decir, a la idea de número.

Aunque se necesiten las “unidades” para poder contar, no quiere esto decir que tales unidades “existan”. El concepto de unidad está derivado del concepto de nuestro “yo”, que es nuestro más antiguo artículo de fe. De no considerarnos nosotros como unidades, no habríamos llegado al concepto de “cosa”. Quizá bastante tarde hemos advertido que nuestra concepción del “yo” no garantiza nada que se refiera a una unidad real.¹⁷²

Con la idea de número entendemos y simplificamos la realidad externa de manera extensa, aunque no sea más que una ilusión y de manera similar ocurre con la lógica, pues ésta sólo es posible si se trabaja con igualdades; todos estos modos de simplificar la realidad proceden del cuerpo.

Para poder pensar y razonar es obligado admitir la existencia del ser. La lógica no utiliza sino fórmulas correspondientes a cosas estables. Por eso la citada admisión no tendría aún ninguna fuerza de demostración respecto de la realidad; lo que “es” forma parte de nuestra óptica. El “yo” admitido como “siendo” y no tocado por el devenir ni por la evolución.¹⁷³

Para Nietzsche, la lógica hubo de nacer necesariamente de las ilusiones de unidad que nos brinda el hecho de estar vivos, pues el ser humano a través de su desarrollo sobre la tierra ha luchado por sobrevivir, y para sobrevivir ha tenido que ver igualdades donde no las hay, así es como ha identificado plantas y animales que le son dañinos, así como los que le son útiles e

¹⁷² *Ibíd.*, § 628.

¹⁷³ *Ibíd.*, § 511.

inofensivos; no obstante, aunque ello parece fácil, se ha dado a través de un proceso que ha implicado la muerte de los seres que no saben distinguir lo similar.

¿De dónde surgió la lógica en las cabezas humanas? Seguramente desde lo ilógico, cuyo reino debe haber sido enorme originalmente. Ahora bien, perecieron muchos e incontables seres que hacían inferencias de una manera distinta a como nosotros lo hacemos hoy: ¡esto puede haber sido muy verdadero una y otra vez! Por ejemplo, quien no sabía encontrar suficientemente a menudo lo «igual» a propósito de los alimentos o los animales que le eran hostiles; por consiguiente, quien inducía muy lentamente, quien era muy cuidadoso en la inducción, tenía menos probabilidades de seguir viviendo, comparado con aquel que ante cualquier semejanza conjeturaba inmediatamente la igualdad (...) Igualmente, para que surgiera el concepto de sustancia que le es imprescindible a la lógica –aun cuando en el sentido más estricto no le corresponda nada real–, durante largo tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir lo cambiante en las cosas; los seres que no veían con precisión tenían una ventaja frente a aquellos que todo lo veían «en movimiento». ¹⁷⁴

Ahora bien, ¿ello querrá decir que solamente las ilusiones que nos brinda el cuerpo han colaborado para que concibamos esencias, sustancias, cosas que permanecen inmutables e idénticas a través del tiempo? Evidentemente no, el problema está en que si bien el cuerpo debido a sus funciones simplificadoras nos da la sensación momentánea de estabilidad, esta sensación no se presenta como verdadera por sí misma, es sólo una sensación, pero el hecho de que el hombre no haya observado con atención su cuerpo lo que ha llevado a crear las categorías de la metafísica occidental a imagen y semejanza de sus sensaciones y en consecuencia a pensar que existen sustancias inmutables. “(...) la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*”. ¹⁷⁵

¹⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1985, § 111.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, § 2.

Como hemos visto, el cuerpo, a pesar de ser una pluralidad de fuerzas, tiende a simplificaciones más o menos estables y esas sensaciones llegan a la conciencia como unidad, pero ello no es más que una ilusión, pues detrás de ello la complejidad del cuerpo se oculta: “Todo lo que se instala en la conciencia como unidad es algo enormemente complejo y lo único que logramos es una apariencia de unidad”.¹⁷⁶ Si la conciencia simplifica la realidad exterior, ello se debe a que de manera previa la conciencia capta su realidad interior como unidad.

Yo mantengo también la fenomenalidad del mundo interior: todo lo que no deviene sensible en la conciencia ha debido ser previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado. El verdadero procedimiento de la “percepción interior”, el encadenamiento de las causas entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y el objeto, está por completo oculto a nuestros ojos, y quizá resulta, solamente en nosotros, motivo de imaginación. Ese “mundo interior en apariencia” es tratado con las mismas formas y los mismos procedimientos que el mundo “exterior”.¹⁷⁷

Tanto el exterior como el interior del ser humano son simplificados por la conciencia, pero detrás de ésta se encuentran de manera previa las simplificaciones que realiza el cuerpo, de ahí han nacido las categorías filosóficas con las que ha sido entendido el mundo y el ser humano, pero de ello ni siquiera se han dado cuenta los propios filósofos, que al no poner atención al cuerpo, se han descarrilado y han olvidado la fuente de todas las ilusiones metafísicas.

¹⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 484.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, § 472.

Capítulo 3

El “teatro” mutilado del sujeto

Creyendo en su propia unidad, el sujeto hace de sí mismo una imagen mutilada, reducida.¹⁷⁸

3.1 La crítica nietzscheana al sujeto

Como hemos visto, el tema del sujeto en Nietzsche tiene varias vertientes, entre ellas se encuentra el surgimiento del sujeto del pensar en el Sócrates de Platón, sujeto que se declara capaz de conocer una verdad trascendente; por otra parte, el hecho de que el ser humano ha sido entendido desde la Antigüedad como unidad simple y coherente debido a las exigencias y castigos de la sociedad; en tercer lugar encontramos al cuerpo como el creador de esa ilusión de unidad que la conciencia confunde con una capacidad suya, así pues el hecho de que nos percibamos como unidades ha creado todas las categorías metafísicas. Pero para Nietzsche detrás de las sustancias se encuentra siempre el sujeto, el yo surgido de la sensación de unidad que nos da el cuerpo, de manera inconsciente, y el ser humano ha trasladado esa sensación a las categorías metafísicas que implican estabilidad, unidad y permanencia, tales como: ser, esencia, sustancia, alma, número, cosa etc.

Pero lo que interesa desarrollar en este apartado es, por una parte, la crítica que hace Nietzsche al sujeto cartesiano, a la formulación “pienso, luego

¹⁷⁸ Haar, Michael, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 135.

soy”; en base a tres perspectivas: *sujeto cognoscente*, *sujeto del pensar* y *sujeto agente*, y sus posibles variantes, ello no implica que se esté hablando de distintos sujetos, sino de distintos modos de abordarlo; en realidad se trata del mismo sujeto, si se usan estos términos son para precisar una característica en particular que se está resaltando en ese momento, al principio del capítulo se hará referencia exclusivamente al sujeto cognoscente, para mostrar el problema del conocimiento que se halla implícito en esta discusión.

Para mayor precisión diremos que cuando se habla del “sujeto cognoscente” se trata de resaltar al “yo pienso”, que como evidencia inmediata constituiría el fundamento del conocimiento; cuando se habla del “sujeto agente” se toma a éste como causa en general, lo que queda más claro cuando se habla de “sujeto volente”, pues en este caso nos referimos a éste como causa de actos, es decir, como voluntad; y con “sujeto del pensar” se hace referencia al sujeto como causa del pensamiento.

De acuerdo a como se vaya desarrollando la discusión, nos daremos cuenta de que la crítica de Nietzsche al “yo pienso” supera al planteamiento cartesiano, y que términos como “sujeto agente”, “sujeto volente”, “sujeto del pensar” pueden usarse no solo para referirse al sujeto de corte cartesiano, es decir, para hacer referencia al “yo-conciencia” sino que también pueden ser usados para cuestionar al centro permanente en el ser humano: alma o yo.

Ahora bien, ¿a qué se hace referencia con la palabra sujeto? “Precisamente esto quiere decir “sujeto”, en su etimología y en el sentido más

básico: lo que está debajo, lo que subyace, aguanta y mantiene y ejecuta todas las acciones”.¹⁷⁹ El término sujeto hace referencia a algo que permanece inmutable. Si aplicamos la idea de sustancia al hombre como lo hace Descartes, ello implica que el yo-conciencia es el núcleo del pensamiento, lo cual significa que el pensamiento en general procede de un centro de actividad único: la autoconciencia.

La crítica de Nietzsche al pensamiento de Descartes primeramente se basa en negar la supuesta certeza inmediata que constituye la formulación del “pienso, luego existo”, pues, como se ha afirmado, esta formulación no es producto de un razonamiento, ni una deducción, es una reflexión, es decir, es la captación inmediata del pensamiento pensándose a sí mismo: la autoconciencia. El “pienso, luego existo” consiste en la captación del funcionamiento mismo del pensamiento, ello implica que el pensar se sorprende a sí mismo en su raíz, en su fuente, de manera primigenia, tal y como el pensamiento es: claro y transparente a sí mismo; el pensamiento parece no tener secretos para él mismo, por ello, es que el “pienso, luego existo” puede constituir el fundamento del conocimiento.

Pero ¿por qué el *cogito* puede constituir el fundamento de la realidad? Para ello, primero hay que hablar de los presupuestos con los que funciona la metafísica occidental. Como habíamos visto en el primer capítulo, desde Platón se planteó la existencia de un mundo trascendente que era verdadero, es decir, se presupuso la existencia de un conocimiento absoluto, de ahí la separación

¹⁷⁹ Amengual, Gabriel, *op.cit.*, p. 154.

entre un mundo verdadero y uno aparente; en segundo lugar, se pensó que el ser humano podría acceder a ese conocimiento por medio de su pensamiento y no de sus sentidos, y tercero la confianza en que el pensamiento lógico-conceptual puede conocer el mundo verdadero.¹⁸⁰

Descartes es deudor de esos presupuestos de la metafísica, pues él también piensa que hay un conocimiento objetivo, pero ese conocimiento no es algo a lo que hay que tener acceso, sino que el sujeto en cuanto fundamento es el que ha de dictaminar y dominar los objetos para hacerlos entrar a la verdad del sujeto, el pensamiento captándose a sí mismo como sustancia, es el fundamento evidente, por eso, el “pienso, luego existo” se toma como una evidencia inmediata que ha de fundamentar todo conocimiento.

El sujeto se pone como fundamento porque detrás de él no hay otra instancia, él es la instancia primera y por ello el principio. Ahora bien, Nietzsche va a atacar esa supuesta evidencia, para dar cuenta así que el pensamiento no sólo existe en la conciencia, sino que es algo mucho más complejo de lo que Descartes supuso e incluso es algo a lo que no podemos tener acceso.

Para Nietzsche, el “pienso, luego existo” no es más que una mala interpretación del proceso del pensar, pues éste no es una evidencia inmediata, ya que, por una parte, Descartes presupone que inmediatamente que se formula “pienso, luego existo” se sabe que significa pensar, pero cómo se puede tener dicha noción si no se ha comparando el estado actual del

¹⁸⁰ Parmeggiani, Marco, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*.

pensamiento con otro estado pasado, “pienso, luego existo” no es una certeza inmediata, sino que es el resultado de comparar varios estados anteriores de mi pensamiento. No sabría lo que significa “pienso”, pues sin esa comparación se hace imposible saber a qué nos referimos. Descartes, por otra parte, presupone la idea de causa y efecto, así es como presupone que el pensamiento tiene una causa: el sujeto, el yo-conciencia.

En suma, ese ‘yo pienso’ presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que ya conozco en mí, para de este modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un ‘saber’ diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una ‘certeza’ inmediata. (...) ¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo causa de pensamientos? ¹⁸¹

Nietzsche piensa que Descartes simplifica demasiado el proceso del pensamiento, pues hace proceder el pensar de una instancia unificada: el yo, el sujeto, la conciencia en cuanto sustancia, y a partir de ahí pone a ésta como garantía del conocimiento, pues la conciencia sería capaz de captar la estructura real del mundo, cosa que se da a través de la matematización de la naturaleza.

Ello sólo es posible una vez que Descartes niega las cualidades secundarias de las cosas tales como: olor, color, sonido y textura a la vez que reduce el mundo a *res extensa*, la cual puede ser cuantificada, de ahí la correspondencia entre mundo y representación que garantiza el “sujeto cognoscente”. Por el contrario, en Nietzsche se encuentra una crítica al sujeto

¹⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 16.

de conocimiento, principalmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pues en esta obra a pesar de no hacer mención al sujeto, se está criticando la supuesta correspondencia que habría entre la subjetividad y el mundo. Recordemos que para Descartes el sujeto del conocimiento nos abre la puerta al mundo, y ello es posible porque entre pensamiento y mundo se da una correlación matemática, de ahí que el “sujeto representante” sea la garantía de un conocimiento que pretende cuantificar la naturaleza, a la vez que negarle sus cualidades.

Nietzsche en este breve escrito da cuenta del proceso del conocimiento, y nos dice que éste sólo es posible a través de las metáforas, pero éstas no se dan solamente en el lenguaje, sino que se dan primordialmente en el cuerpo, así es como podemos captar un árbol por medio de la mirada, al mirar el árbol transformamos la imagen en sensación, por lo que se pasa del ámbito de la vista al de la sensación, pero entre ellas no hay más conexión que la metáfora, pues como es posible que pretendamos captar la realidad si trasvasamos las imágenes en sensaciones y los dos ámbitos son completamente ajenos, posteriormente pretendemos expresar por medio del lenguaje lo que sentimos al mirar al árbol y damos un nuevo salto de una esfera a otra que es totalmente distinta, de la sensación a la palabra. “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta”.¹⁸²

¹⁸² Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 22.

Sí así es como funciona lo que llamamos conocimiento es imposible afirmar que nos acercamos al mundo cuando estamos pasando de un orden de cosas totalmente distinto a otros que no tienen la mínima correspondencia: impulso nervioso, imagen y palabra. No obstante, el pensamiento cartesiano elimina cualquier referencia al cuerpo en el proceso de conocimiento, mientras que Nietzsche nos habla de sensaciones y de fuerzas, si tomamos en cuenta tales consideraciones, el problema se complica demasiado y parece imposible afirmar que hay un sujeto cognoscente ajeno al cuerpo, en donde no se filtren los intereses, pasiones, afectos, sensaciones.

Nietzsche piensa que Descartes y los filósofos se han dejado seducir de manera inconsciente por la estructura del lenguaje, a través de éste el pensamiento mismo es predeterminado, con las palabras el mundo adquiere sentido y lo adquiere porque el lenguaje nos permite congelar el devenir, cuando nombramos las cosas parece que éstas efectivamente tuvieran la estabilidad que revela la palabra, el mundo parece convertirse en un simple conjunto de objetos fijos y determinados; por otra parte, el lenguaje nos persuade de que hay causas y efectos, para cada acción buscamos un sujeto que es la causa. Nietzsche nos da el siguiente ejemplo: el rayo resplandece, así separamos un fenómeno y creemos que el resplandor es causa de un sujeto: el rayo, lo mismo le sucede a Descartes quien busca para el pensamiento una causa.

Los filósofos desde la antigüedad han encontrado causas para los fenómenos externos, quizá su formulación más explícita se halla en Aristóteles

y sus cuatro causas. En Descartes, por el contrario, se encuentra la explicación por causas de un fenómeno interno: la conciencia. ¿Cuál es la causa del pensamiento? Parece preguntarse Descartes, y se responde la “conciencia”, el sujeto, el “yo-conciencia”. No obstante, para Nietzsche, Descartes ha sido presa de la estructura del lenguaje, pero no se ha dado cuenta de ello, por eso, es que presupone un sujeto detrás del pensamiento.

Pero la crítica al sujeto, por parte de Nietzsche, va más allá de la filosofía cartesiana, pues el presupuesto del “sujeto del pensar” recorre toda la historia de Occidente, aunque lo haga de manera soterrada y no explícita. Si recordamos, ya en Platón se formuló la existencia de un “sujeto del pensar”: el alma, y es precisamente sobre ese presupuesto el que utiliza Descartes para postular que es una cosa que piensa, una sustancia, solamente que reduce el ámbito de acción del “sujeto del pensar” a la conciencia, pero lo cierto es que desde Platón el pensamiento radicaba en una instancia más o menos coherente: el alma, por otra parte, ya las sociedades antiguas han castigado los actos de los hombres debido a que han creído que el ser humano es idéntico a sí mismo, inmutable y estable, por ello lo hacen responsable de sus actos.

Como vemos, la crítica al sujeto en Nietzsche no sólo está centrada sobre Descartes, sino sobre el presupuesto de que hay un “sujeto del pensar”, en general, el cual sigue siendo un presupuesto popular, no somos capaces de pensar de manera trágica y generalmente buscamos causas, somos incapaces de vivir la inocencia del devenir. Lo que Descartes ha hecho, es ver en la conciencia del ser humano, en su “yo”, la causa de los actos humanos, de ahí

que enunciará: “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.”¹⁸³

Lo cual revela la creencia en la existencia de la voluntad humana como causa, es decir, la existencia de un “sujeto volente”, y es que a pesar de que Descartes nunca escribió una obra ética, esperaba hacerlo como culminación de su obra, lo cual nos deja ver la confianza que tenía en construir su ética a partir de la subjetividad, pero ni siquiera hace falta tal cosa, pues la duda metódica está basada precisamente en la libertad, pues duda de todo menos de que el sujeto tiene la libertad de dudar, introduce así subrepticamente el presupuesto de la libertad humana, sin que apenas se note, cuando se había propuesto al inicio de las *Meditaciones Metafísicas* dudar de todo.

La libertad es esencial para poder articular la duda metódica, la llave maestra que emplea a fin de edificar un saber sin fisuras y de paso inaugurar la singladura de la filosofía moderna. (...) El proceso ascético emprendido por Descartes le lleva a despojarse de todo lo que estorbe su propósito, al tiempo que se aferra a lo único imprescindible con vistas al mismo fin. Y ese algo es la *libertad*. Libertad de decir “no” a lo que esté ensombrecido por la más leve sospecha, libertad de poner entre paréntesis cualquier proposición que presente el más mínimo riesgo de resultar errónea. (...) En ello precisamente estriba, *nuestra* libertad: en la omnipotencia de una voluntad que porfía sin límites a la hora de mantener sus exigencias de verdad.¹⁸⁴

Como hemos visto, el “pienso, luego existo” implica varios presupuestos: primero, que hay un sujeto que le serviría para fundamentar el conocimiento, es decir, el hecho de que en cuanto sustancia permanezca inalterado, in-

¹⁸³ Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *op.cit.*, p. 159.

¹⁸⁴ Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad, (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 22.

cambiante e idéntico a sí mismo, lo que lo hace aspirante a constituir el punto desde el cual el mundo puede ser comprendido, por ello constituiría “un sujeto del conocimiento”.

Con la fórmula “pienso, luego existo”, Descartes se refiere sobre todo al sujeto del conocimiento, como fundamento del saber, no obstante, ésta lleva implícita la idea de un “sujeto agente”, como causa; ya sea de pensamientos, “sujeto del pensar”, o de acciones, “sujeto volente”, pues: “soy una cosa que quiere, que no quiere” es decir, todos mis actos son queridos conscientemente, por ello, a lo largo de la historia se ha considerado que si alguien comete un crimen debe de ser castigado, pues constituye parte del pensar común que en el ser humano se halla una instancia que es responsable de sus actos, que hay un sujeto que es la causa de los actos y de sus pensamientos. “Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral, también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer”.¹⁸⁵

Hay que aclarar que esa manera de entender al ser humano quizás tenga sus excepciones, por ejemplo, en la Grecia trágica plasmada en la *Iliada* de Homero, se pensaba que cuando alguien cometía un crimen se debía a que la mente del ser humano había sido perturbada, oscurecida o desviada por la locura, si alguien cometía un delito se pensaba que ese acto no era producto de su mente, sino de algo extraño a ella que lo llevó a cometer una atrocidad, se consideraba que una vez pasado el periodo de locura la mente volvía a la

¹⁸⁵ Gianni, Vattimo, *Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 30.

normalidad y el ser humano no era castigado, se pensaba que algún dios había enviado esa locura momentánea, relatos de ello podemos hallarlos en la *Ilíada* y la *Odisea* en la obra de Homero. “La locura, no es un estado permanente, no es un aspecto escondido, innato de una persona sino un único ataque que viene desde fuera, es el ejemplo trágico perfecto de esa cosa temporaria”.¹⁸⁶

Después de las construcciones teóricas de Platón acerca del alma humana, evidentemente esta forma de pensar cambió, y es que si recordamos, ya se había explicado en el primer capítulo, que en la época trágica no había una concepción clara y definida de lo que fuera el alma, ni mucho menos que ésta constituyera un centro más o menos definido del que partían las acciones del ser humano.

Hay que añadir que la creencia en el sujeto ha sido una creencia popular que la filosofía ha justificado, aún sin probar su evidencia; de ahí, que la creencia en el sujeto aún hoy sea una creencia para el común de las personas y en especial para el derecho, pues si no existiera alguien a quien responsabilizar de sus actos, no se le podría castigar.

Podemos, enseguida adelantar que si no hubiera sujeto, no habría moral ni derecho. Para que la ética y el derecho tengan un sentido, es necesario en efecto que el individuo tenga una cierta permanencia que haga posible dos cosas: en primer lugar, la atribución (lo que llamamos también imputación) a un sujeto por los actos que ha cometido en el pasado.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Padel, Ruth, *A quien los dioses destruyen, Elementos de la locura griega y trágica*, México, D.F., Sexto Piso, 2005.

¹⁸⁷ Tomès, Arnaud, *op.cit.*, p. 83.

Pero entonces, ¿cómo explica Nietzsche el pensamiento?, ¿Qué es el pensar? Hay que recordar que él no separa al ser humano en dos instancias como lo hace Descartes, para quien el cuerpo es *res extensa* y la conciencia *res cogitans*, creando así una dualidad entre cuerpo-alma, para Nietzsche las fuerzas que habitan el cuerpo se ven expresadas en el pensamiento, pues la que piensa no es la conciencia, es el cuerpo. Descartes afirma: (...) puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa (...). ¹⁸⁸

Por el contrario para Nietzsche sólo una parte del pensar global del cuerpo llega a la conciencia, y como para él la conciencia se desarrolló en contacto con la sociedad, ante la necesidad de comunicarse con otros, en la conciencia sólo se encuentran los pensamientos que son útiles a la sociedad.

(...) el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que se hace *consciente* sólo es la parte más pequeña de él, digamos: la parte más superficial, la peor –pues sólo este pensar consciente *acontece en palabras, es decir, en signos de comunicación*, con lo cual se descubre la procedencia misma de la conciencia. Dicho brevemente el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia (...) van tomados de la mano. ¹⁸⁹

Nietzsche considera a la conciencia como un fenómeno superficial, ello en dos sentidos, primero, porque es una instancia que sirve para relacionarse y vivir en sociedad y que contribuye a la negación de las fuerzas instintivas que habitan a cada individuo, por otra parte, porque si bien en la conciencia se revelan las fuerzas que habitan al cuerpo, la conciencia no tiene acceso a las

¹⁸⁸ Descartes, René, “Meditaciones Metafísicas” en *op.cit.*, p 206.

¹⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, § 354.

fuerzas que habitan el cuerpo, la conciencia es como un cuarto de espejos donde solamente la conciencia se ve reflejada, por lo que es muy difícil que ésta se dé cuenta que tras los bastidores que sostienen los espejos se encuentra el cuerpo, de ahí que los filósofos occidentales hayan pensado que había un “sujeto del pensar” que era algo distinto al cuerpo: alma o conciencia, pero se puede mostrar que el sujeto, la conciencia, no es productora del pensamiento.

La conciencia no es más que un fenómeno superficial, no es una causa, sino tan sólo el efecto de las fuerzas que habitan el cuerpo, de ahí también que se llegue a pensar, no sólo en el ámbito filosófico sino en el popular, que el pensamiento, la conciencia, es la que es responsable de nuestros actos, cuando nuestros actos y deseos proceden de fuerzas que nos habitan y que resultan inescrutables.

Para Nietzsche, ciertamente el pensamiento existe, pero no se puede afirmar que pensamos, es decir, que un “yo” en tanto conciencia se encuentra como causa de actos y pensamientos, pues Nietzsche nos dice: “(...) un pensamiento vienen cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso».”¹⁹⁰

Antes que creadores del pensamiento, somos más bien receptores de él, espectadores, algo piensa a través de nosotros, quizá podríamos afirmar que

¹⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 17.

“ello” piensa, pero, para Nietzsche significaría nuevamente rehabilitar la idea de un sujeto, aunque este actué de manera inconsciente, pues un “ello” alude nuevamente a la idea de sustancia, es decir, a una instancia unificada –aunque inconsciente– que es centro de actividad, y para Nietzsche no existe tal cosa, sino que más bien el pensamiento es producto del estado global del cuerpo, y no de un centro unificado que lo rige, de ahí que el pensamiento se encuentre tironeado por las distintas fuerzas que lo habitan, no sería una instancia estable, idéntica, y mucho menos clara y evidente, sino oscura, plural y divergente.

De ahí que podamos decir que si hay una idea de sujeto en Nietzsche, se trata de una meta-subjetividad, como dice Christopher Colera, y ésta tiene características muy diferentes a las de Descartes, pues la meta-subjetividad incluiría al cuerpo, sus pasiones, impulsos y deseos, lo cual evidentemente tiene consecuencias para los distintos ámbitos de la filosofía. Para la epistemología, por ejemplo, el problema del conocimiento se diluye y surge la posibilidad de que el conocimiento se convierta en una cuestión estética creada a partir de los instintos, en una ilusión vital, en el terreno ético la subjetividad como causa es negada y se abre el camino para pensar que nuestros actos y nuestros pensamientos ni siquiera nos pertenecen, quizás pudiéramos renunciar al resentimiento y darle cabida a la inocencia del devenir.

3.2 Sujeto, individuo-mundo y eterno retorno

El sujeto planteado por Descartes se creía el centro de actividad del ser humano, centro del cual partían el conocimiento, la ética, el sentido, la libertad; la construcción del saber estaba fundamentado en el sujeto, la subjetividad no tenía secretos para sí misma, se pensó que conocer los objetos extra-mentales es más difícil que conocer lo más cercano que tenemos: nuestro yo, nuestra conciencia, pues ésta no nos ocultaba nada, no tenía zonas oscuras, era transparente, de ahí la confianza en que lo que se presenta de manera clara a la conciencia, pero también había una plena seguridad en la voluntad humana, Descartes declaraba: “soy algo que quiere, que no quiere”, brindándole al ser humano una plena confianza en su autonomía, su libertad, el hombre tenía el poder de decidir y así construir una sociedad a partir de las características que se atribuía.

Descartes no se dio cuenta que el sujeto, antes que ser un dato inmediato, un *a priori* que sería fundamento, era, por el contrario algo construido, ya Nietzsche se dio cuenta de que el hombre se encuentra como el pez en el agua, y así como el pez no se da cuenta de que se encuentra en el agua, precisamente porque es lo más cercano que tiene y el medio en que se mueve, de manera similar el hombre no se da cuenta de que desde siempre esta en el lenguaje y que, por tanto, el lenguaje lo estructura, lo predetermina, así, los datos que se hacen presentes en la conciencia no son más que las estructuras sociales que se han convertido en parte del sujeto, el sujeto sólo puede pensar el mundo de acuerdo a las posibilidades que le brinda su

lenguaje, y no podrá concebir el mundo de una manera distinta a como su lenguaje le permite.

De ello ya dio cuenta el estructuralismo de Levi-Strauss que recupera la teoría de Marx y Freud¹⁹¹, para el primero no es la conciencia la que determina y crea a su sociedad, sino por el contrario, es la sociedad la que predetermina a la conciencia, así pues los sujetos no crean la historia, sino por el contrario la historia los crea; para Freud ocurre algo similar, pues la conciencia más que imponer sus demandas, es predeterminada por el inconsciente, por los instintos que la habitan, la conciencia encuentra muy poco espacio para la originalidad y la libertad, pues el lenguaje con el que se expresa el sujeto ni siquiera le pertenece, no es una creación particular de él, por el contrario es una creación que no depende de ningún ser humano en particular, sino que es producto de las colectividades, de las sociedades, y el sujeto sólo hace un uso de él y a través del lenguaje entiende su mundo, el problema se radicaliza cuando nos damos cuenta que el pensamiento mismo depende del lenguaje, no podemos pensar sin lenguaje.

Nietzsche vendrá a decirnos que el lenguaje mismo ha predeterminado lo que pensamos, la gramática se ha introducido en los conceptos filosóficos con los que entendemos el mundo, ordenamos el mundo a través de la gramática, así es como necesitamos del sujeto gramatical el cual nos sirve para indicar al que realiza la acción, la causa. Si recordamos a la filosofía aristotélica nos daremos cuenta que la idea de causa se encuentra como categoría

¹⁹¹ Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

suprema para entender el mundo, el ser humano proyecta las estructuras gramáticas del lenguaje en la realidad y así pretende conocer, cuando lo que sucede es lo contrario, el lenguaje ha estructurado sus categorías filosóficas.

Algo similar sucede con Descartes, pues al enunciar “pienso, luego existo” está proporcionándole al yo-conciencia la propiedad que posee el sujeto gramatical, la capacidad de ser él que realiza acciones, en este caso de ser el que piensa y quiere, dándole al sujeto la capacidad de actuar voluntariamente; tiene que ser capaz de hacerse responsable y de comprometerse en la construcción consciente de su vida, pero el hombre se engaña al creer que su pensamiento y sus actos le pertenecen.

Nietzsche piensa que entender al ser humano de esa manera se está falseando lo que sucede en el proceso del pensamiento, por ello afirma “un pensamiento viene cuando el quiere no cuando yo quiero”; es decir, el pensamiento no está en posesión del sujeto, el sujeto en cuanto conciencia no piensa, ello queda mejor explicado cuando nos damos cuenta de que para Nietzsche el hombre no constituye una dualidad cuerpo-conciencia, o *res pensante-res extensa*, en donde el sujeto trascendental es un sujeto puro del pensar, donde el pensamiento no depende del cuerpo.

Para Nietzsche, el ser humano no puede ser entendido de esa manera, la conciencia depende del cuerpo, es una expresión más del cuerpo, la consecuencia inmediata es que la conciencia no es más que expresión de los instintos, de las fuerzas que habitan el cuerpo, no hay una contradicción entre

la fortaleza o la debilidad instintiva que habita un cuerpo y la expresión que adquiere en el orden del pensamiento y del lenguaje. Ello lo podemos apreciar en la interpretación que Nietzsche hace de Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*, y donde el filósofo griego ante su incapacidad para poder expresar sus instintos de manera artística, se dedica a calumniar la vida de los demás, quiere destruirlos porque a su vez desea ser destruido, su decadencia queda probada cuando prefiere beber la cicuta antes que ser desterrado, su amor desmesurado al saber no es más que la máscara con que justifica su suicidio.

Toda vez que el “sujeto del pensar” es negado se hace imposible pensar que el ser humano tiene una voluntad que es propiedad del sujeto, pues las expresiones de su pensar no son más que un despliegue de las fuerzas que habitan su cuerpo o sí-mismo: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llamase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.¹⁹² Con la negación del sujeto se hace posible pensar al ser humano como un individuo-mundo, se borra la diferencia entre el sujeto y la naturaleza, el individuo-mundo también es naturaleza; el pensar expresar a las fuerzas de la naturaleza que habitan los cuerpos.

Con la negación del “sujeto del pensar” se hace imposible que el hombre pueda determinar el sentido de su existencia exclusivamente a partir de su conciencia, pues ésta expresa también el devenir que habita al cuerpo, la pluralidad de fuerzas que lo habitan y que lo arrastran a actuar en sentidos

¹⁹² Nietzsche, Friedrich, “De los despreciadores del cuerpo” en *Así habló Zaratustra*, p. 65.

diversos e incompatibles. La pregunta es ¿de qué manera el ser humano podrá darle un sentido a su vida, si es que ello es posible? ¹⁹³ Se puede encontrar una respuesta en la interpretación del eterno retorno que nos da Alexander Nehamas.

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez – ¡y tú con él, polvillo de polvo!».

¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has tenido la vivencia alguna vez de un instante terrible en que le responderías: «¡Eres un Dios y nunca escuché nada más divino!»? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! ¿O cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?

¹⁹⁴

Se ha pensado que la formulación del eterno retorno se refiere a una teoría acerca del universo, esta interpretación se encuentra en autores tan dispares como: Borges, Eliade, Klossowski y Deleuze; como ejemplo:

Esa doctrina (que su más reciente inventor llama del Eterno Retorno) es formulable así: El número de todos los átomos que componen el mundo es, aunque desmesurado, finito, y sólo capaz como tal de un número finito (aunque desmesurado también) de permutaciones. En un tiempo infinito, el número de las permutaciones posibles debe ser alcanzado, y el universo tiene que repetirse. De nuevo nacerás de un vientre, de

¹⁹³ Hay que recordar que Nietzsche afirmó su confianza en que el ser humano pudiera darle múltiples sentidos a la existencia si vivía de modo artístico, pero para pensadores como Bataille tal pretensión es imposible pues la vida no consiste en la búsqueda de la belleza, sino que también la vida se sumerge de tiempo en tiempo en la animalidad y la fealdad, de ello queda testimonio en los poetas malditos.

¹⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, § 341.

nuevo crecerá tu esqueleto, de nuevo arribará esta misma página a tus manos iguales, de nuevo cursaras todas las horas hasta la de tu muerte increíble. Tal es el orden habitual de aquel argumento, desde el prelude insípido hasta el enorme desenlace amenazador. Es común atribuirlo a Nietzsche.¹⁹⁵

Pero hay que aclarar que ni siquiera Nietzsche dejó del todo claro a qué se refería con ello, esa interpretación que dice que todos los sucesos del universo habrán de repetirse, ello aunque parece desatinado es posible si se piensa que la materia del universo es finita y el tiempo es infinito, lo que hace pensar que la materia del universo algún día habrá de volver a adquirir la misma configuración actual; sin embargo, las posibilidades de que suceda eso parecen imposibles, pues, aunque la materia del universo sea finita y el tiempo infinito ello no significa que la misma configuración haya de repetirse, de hecho es posible que nunca se repita.

La primera ley de la termodinámica declara que la energía del universo es constante; la segunda, que esa energía propende a la incomunicación, al desorden, aunque la cantidad total no decrece. Esa gradual desintegración de las fuerzas que compone el universo, es la entropía. Una vez alcanzado el máximo de entropía, una vez igualadas las diversas temperaturas, una vez excluida (o compensada) toda acción de un cuerpo sobre otro, el mundo será un fortuito concurso, de átomos. En el centro profundo de las estrellas, ese difícil y mortal equilibrio ha sido logrado. A fuerza de intercambios el universo entero lo alcanzará, y estará tibio y muerto.

La luz se va perdiendo en calor; el universo, minuto por minuto, se hace invisible. Se hace más liviano también. Alguna vez, ya no será más que calor: calor equilibrado, inmóvil, igual. Entonces habrá muerto.¹⁹⁶

No obstante, Alexander Nehamas hace una interpretación novedosa del eterno retorno, pues él ve en esta formulación, una teoría del “yo”, de la

¹⁹⁵ Borges, Jorge Luis, “La doctrina de los ciclos” en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1978, p. 81.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 94.

personalidad, debido a las implicaciones psicológicas que implica tal idea: “El eterno retorno no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo”.

¹⁹⁷ Ello evidentemente no quiere decir que las otras interpretaciones estén equivocadas, pues como afirmábamos, ni el propio Nietzsche dejó aclarado plenamente a qué se refería con la idea del eterno retorno, ello desde luego obliga a interpretarlo y, por tanto, a aceptar que puede haber otras interpretaciones.

Sostengo que Nietzsche no considera que la historia del mundo se repita en un ciclo eterno, o incluso que esto sea factible. Más bien cree que el mundo, y cuanto lo compone, es de tal índole que si algo volviese a ocurrir (aunque de hecho esto sea imposible) todo lo demás también tendría que volver a ocurrir. Y es así porque Nietzsche acepta la idea de que los vínculos que constituyen a cada persona a partir sus experiencias y actos, son absolutamente esenciales para esa persona. Todo cuanto uno hace es esencialmente crucial para lo que uno es. Así pues, si en algún momento se nos diera una segunda vida, necesariamente tendría que ser idéntica a la vida que ya hemos vivido; de no ser así, no habría, para empezar, ni razones para considerarla *nuestra* vida. El eterno retorno no es por lo tanto una teoría del universo, sino una visión de la vida ideal. Sostiene que una vida se justifica únicamente si uno desea repetir la misma vida que ya le ha sido dada (...) El eterno retorno afirma, pues, que nuestra vida sólo tendrá justificación si se modela de tal forma que nuestro deseo sea repetirla exactamente tal como ya ha sucedido. ¹⁹⁸

Nehamas plantea que la vida del ser humano no está regida por un “yo” y por ello ésta no se encuentra unificada o definida, sino que es un juego, y es que el pasado no es algo que se encuentre congelado como parte muerta de nuestra vida, como algo que ya le dio un sentido a nuestra vida y que ya no puede cambiarse, por el contrario, nuestras vivencias pasadas seguirían estando activas y definiendo nuestra vida presente, ello dependiendo de la interpretación que le demos a nuestro pasado. Nehamas piensa que no se está

¹⁹⁷ Nehamas, Alexander, *Nietzsche, La vida como literatura*, México, D.F., F.C.E., 2002, p. 183.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 23.

refiriendo a los fenómenos físicos, sino a que los eventos del pasado forman parte de lo que somos y que sólo pueden adquirir sentido a partir del instante presente.

Aunque en el pasado hallamos sufrido desavenencias o eventos desafortunados ello no implica que la vida pierda su sentido, esos eventos por sí mismos son incapaces de determinar el sentido de la vida, esos eventos sólo adquieren relevancia en el presente; así, puede suceder que actualmente estemos viviendo eventos muy agradables, no obstante, si amamos actualmente nuestra vida, ello significa también que hemos de admitir los eventos desagradables que nos han sucedido en el pasado, pues el desarrollo y encadenamiento de esos eventos necesariamente nos llevaron al momento presente y a la inversa aunque actualmente estemos viviendo acontecimientos desafortunados, ello no significa que éstos algún día no puedan adquirir un nuevo matiz y ser apreciados de distinta manera, así Nietzsche nos lanzaría a darle a la vida no un solo sentido, ni un sentido consciente, sino múltiples e infinitos sentidos, pues cada nueva vivencia es susceptible de llevarnos a valorar el pasado de manera distinta, los eventos en nuestra vida configuran nuestro “yo” de distintas maneras o, mejor dicho, lo destruyen y lo vuelven irreconocible, así es como podemos voltear a nuestro pasado y no reconocernos en él, ello nos lleva a pensar que más que tener un “yo” siempre estamos en devenir, descentrándonos, alejándonos de lo que alguna vez fuimos.

El yo, según Nietzsche, no es una entidad constante, estable. Al contrario, es algo que uno llega a ser, algo, valdría decir, que uno

construye. Una persona está constituida absolutamente por todo lo que piensa, desea o hace. Pero una persona digna de admiración, una persona que tiene (o es) un yo, es una persona cuyos pensamientos, deseos y actos no son azarosos sino que están conectados entre sí mediante la fibra íntima que revela en cada caso la presencia de un estilo. Un yo interno es meramente un conjunto de episodios relacionados coherentemente, y un yo admirable, como insiste Nietzsche una y otra vez, consiste en un gran número de tendencias poderosas y contrarias que se hallan sometidas a control, armonizadas. La coherencia, por supuesto, puede ser fruto de la debilidad, la mediocridad o la unidimensionalidad. Pero el estilo, que es lo que Nietzsche reclama y admira, implica una multiplicidad controlada y una resolución del conflicto. Sin embargo, no parece que uno de sus requisitos sea lo que generalmente entendemos por carácter moral.¹⁹⁹

Nietzsche parece tener un concepto de sujeto más amplio, piensa al sujeto como una meta-subjetividad, como un individuo-mundo, como alguien que no puede alcanzar un sentido definitivo, sino una multiplicidad de sentidos, pues las vivencias personales no son el producto exclusivo de la conciencia, sino que en la configuración de nuestra vida interviene una multiplicidad de sentidos que son dados por los instintos, afectos, fuerzas que nos habitan y son dados de manera inconsciente y la conciencia debe de dar cabida a esos sentidos y no pretender determinar de manera tiránica sólo el sentido que ella quiere imponer, ello significaría reducir la vida humana.

Por una parte, el “yo” estaría configurado por las fuerzas que nos habitan corporalmente, por otra parte, por la configuración que realiza la sociedad sobre el “yo” por los cambios que establece en el cuerpo, con ello también Nietzsche estaría dando entrada en la vida del ser humano a la idea de juego, y aunque generalmente cuando se habla del sentido de la vida del ser humano se adquiere un aire de seriedad y pretendemos justificar nuestra existencia y

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 24.

nuestros actos de manera consciente, dando nuestras razones para explicar el por qué somos de tal o cual manera, tal y como hacia Sócrates cuando veía en su filosofía una actividad divina, pues, por sus verdades fue capaz de morir asumiendo con seriedad su existencia. Cabe mencionar que Sócrates ha influido la actitud del filósofo en Occidente, se piensa que el filósofo debe de asumir la vida con la mayor seriedad.

Nietzsche, por el contrario, se encuentra en las antípodas de esa actitud, ello tampoco quiere decir que la vida quede reducida a una comedia, para Nietzsche es ambas cosas a la vez, la vida es tragicómica, trágica porque al no existir el “sujeto del pensar” no se puede pretender determinar su vida a partir de su conciencia, por ello, a pesar del dolor que significa vivir, el hombre puede darle un sentido a su dolor por medio de la idea del eterno retorno, no obstante, ese sentido no es definitivo, pues todo sentido provisorio siempre es destruido y el ser humano, cual bufón, es golpeado por el destino, y lanzado al vacío del sinsentido. “Más allá del héroe trágico está el bufón, el payaso que se lleva los golpes en el circo (...)”.²⁰⁰

Para Nietzsche el yo-conciencia es un fenómeno superficial, no existe un átomo psíquico que sea el centro de actividad del pensamiento humano, por el contrario, el pensamiento dependería del estado global del cuerpo, el cuerpo mismo se revela como creador del pensamiento, pero el cuerpo a diferencia de la conciencia no es una instancia unificada ni permanente, sino que se halla en permanente cambio y esos cambios se ven reflejados en el pensamiento.

²⁰⁰ Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 155.

Pero ¿cuáles son las consecuencias que se desprenden de esto? Evidentemente, la conciencia como instancia privilegiada del ser humano queda destronada, queda al descubierto que detrás del pensamiento no se encuentra una instancia que unifique y que sea creadora del pensamiento y de los actos, sea el yo, o la conciencia, no existe un “sujeto del pensamiento”; ni un “sujeto volente”; se descubre que no existe una voluntad que dependa de la conciencia y por tanto que el ser humano no es causa de sus actos y decisiones, no hay “sujeto agente”; de esto se desprende que no hay responsabilidad, el ser humano no es responsable por “sus” actos, pues las fuerzas que lo habitan son las que en última instancia lo impulsan a actuar, y sus actos pueden ser vistos como racionales o irracionales, buenos o malos, pero en última instancia no dependen de esas categorías con las que entendemos en mundo, sino que dependen de las fuerzas que se encuentran detrás de la conciencia, el “yo” se convierte en “individuo-mundo” como afirma Colera.

El individuo-mundo juega y mantiene una relación cercana con los instintos, busca darles una forma artística provisional; el individuo-mundo no se cristaliza en una forma de una vez y para siempre, sino que es plasticidad y aventura que se experimenta, no es algo que esté predeterminado.

La individuación es siempre un triunfo precario y provisorio contra un fondo disolvente que es el caos natural. [...] Fatalidad o juego, según la perspectiva que se asuma, la individuación no condensa en una sustancia. Es incesante metamorfosis, irrepresentable por su continuo movimiento. No puede constituir un yo porque su propio metabolismo niega la estabilidad requerida para ello. Su plasticidad es su defensa pero también su posibilidad para perpetuarse.²⁰¹

²⁰¹ Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo, De Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 82.

Las creaciones vitales del individuo-mundo no pueden ser entendidas como correctas y verdaderas, pues no hay un sólo tipo de vida que sea considerada más auténtica que otras, sino que la vida es creatividad infinita; no existe una razón definitiva que dé sentido a la vida: el individuo-mundo crea a partir de sus instintos modos de vida provisionales, pero esas ilusiones son temporales. La subjetividad corporal no es parálisis y estancamiento en una forma dada por la conciencia, sino ilusión momentánea y espontánea surgida de los instintos que habitan el cuerpo.

Y en este punto destaca la “fuerza práctica” de la filosofía de Nietzsche, que propone una posibilidad “ficcional” de ubicarse en el sin-sentido asumiendo sentidos provisorios [...] la respuesta no es la negación o la caída en lo absurdo, sino la de la generación de sentidos y posibilidades para seguir viviendo de manera creadora.²⁰²

Por el contrario, la subjetividad de cuño cartesiano busca un solo sentido, el que dicta la claridad de la conciencia, imponiendo así límites a las fuerzas del cuerpo, la subjetividad se opone a la vida.

3.3 El sujeto en la obra de Nietzsche

Nietzsche piensa que la subjetividad humana es demasiado extensa para pretender reducirla a un yo (alma) o a la conciencia, para el no existe un centro permanente en el hombre, ni la conciencia es central para el ser humano, al incluir al cuerpo estaría hablando de una meta-subjetividad, la cual no puede ser considerada como una sustancia, Nietzsche piensa en una subjetividad corpórea, la cual no puede ser identificada con el alma platónica ni

²⁰² Cragnolini, Mónica, *Nietzsche, Camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 56.

cristiana, ésta ya no estará caracterizada por su unidad, identidad y permanencia, por el contrario, sería pluralidad, divergencia, inestabilidad.

Nietzsche buscaba el “hombre total”, como nos dice Georges Bataille²⁰³, ese hombre sería capaz de convivir con su animalidad, de integrarla en su mundo cultural; no obstante, esta integración sería llevada a cabo por el superhombre o por el hombre trágico²⁰⁴, pues éste sería capaz de integrar cuerpo y conciencia, y de expresar su poderío vital de modo artístico, el hombre trágico sería portador de esa meta-subjetividad de la que nos habla Christophe Colera.

Para Nietzsche la conciencia del hombre tan sólo representa un “teatro” donde se hacen presentes personajes (los conceptos) que pretenden captar la realidad del mundo y la propia realidad del ser humano, no obstante, detrás del proscenio se encuentra la música dionisiaca del cuerpo que mueve como marionetas los pensamientos conscientes; por eso, el “yo”, el “sujeto” representan una mutilación del ser humano, una reducción a sus aspectos conscientes que no toman en cuenta los instintos. Esa mutilación y reducción del ser humano hacen del hombre un nihilista (del latín nihil: nada), es decir, alguien que no desea nada, porque ha negado los instintos vitales Nietzsche acusa a Occidente de nihilismo, pues el platonismo, la moral, el cristianismo, la democracia y el sujeto, al darle preeminencia a los aspectos conscientes del

²⁰³ Bataille, George, *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972.

²⁰⁴ El término superhombre puede figurar o no para explicar el pensamiento nietzscheano, ya que como nos dice Santiago Lario es un término usado sobre todo en *Así habló Zaratustra*, pero olvidado en obras subsecuentes y que de ninguna manera se encuentra ligado a su crítica a la religión, ni a su búsqueda de una transvaloración, las cuales ya estaban presentes en las obras anteriores, por ello se usará preferentemente el término hombre trágico pues este ha sido usado por Nietzsche desde sus primeras obras. *Zaratustra, el mito del superhombre filosófico*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.

ser humano a negado los valores corporales de la fuerza, el dominio y el orgullo entre otros.²⁰⁵

Nietzsche piensa que el ser humano no depende ni de la conciencia (sujeto) ni de una instancia fija o un yo (alma) del cual provenga el pensamiento, sino que depende en gran parte de las fuerzas vitales que lo habitan y que lo llevan a actuar de un modo no fijo. A pesar de que para Nietzsche hay varias perspectivas acerca del sujeto, todas parecen confluir en una cosa: el sujeto representa estabilidad, sea para la metafísica, la epistemología o para la ética, el sujeto da seguridad ante el devenir, alterándolo y haciéndolo parecer como algo inmutable e idéntico; así, un sujeto cognoscente garantiza la posibilidad del conocimiento; un sujeto del pensar nos da la impresión de ser dueños de lo que llamamos “nuestro” pensamiento; el sujeto agente nos da la seguridad de que somos autores de nuestros actos; la metafísica occidental ha creado un aparato conceptual que lo que busca es eliminar el devenir y el cambio, se tiene miedo a lo que es vacilante, inestable, incierto.

Pensar en la ausencia de un sujeto de conocimiento o de un sujeto del pensamiento nos lanza a la incertidumbre respecto del ser humano, una vez negado la unidad del pensar, la consecuencia sería que el hombre está imposibilitado para conocer y la ausencia de un sujeto del pensar y del querer,

²⁰⁵ Hay que aclarar que en Nietzsche pueden distinguirse cuando menos dos tipos de nihilismo 1- Nihilismo explícito: el cual tiene conciencia de sí y que puede a su vez dividirse en pasivo y activo, el primero no puede oponer alternativas o respuestas a esta situación, el segundo busca crear nuevos valores 2- Nihilismo implícito: el cual no se sabe nihilismo e incluso se opone a este por medios que profundizan la decadencia. Si se quiere seguir el desarrollo de la noción de nihilismo se puede consultar *El nihilismo* de Franco Volpi, Buenos Aires, Biblos, 2005.

significa la imposibilidad de que el ser humano sea responsable de sus pensamientos y actos.²⁰⁶

La idea de sujeto permitía hacer responsable al ser humano, pues, si no logra conocer se debe a que no ha aplicado el método adecuado, si sus actos son concebidos como malvados se debe a que el sujeto no ha decidido correctamente, entonces ¿cómo podrá sobrevivir el ser humano cuando se da cuenta de la ignorancia que lo habita?, ¿del abismo insondable que lo constituye? Nietzsche llegó a pensar la inocencia del devenir, es decir, la idea de que si el universo está constituido de fuerzas y esas fuerzas buscan el dominio de unas sobre otras, sin buscar el mal o el bien, sino simplemente ejercer su poder, esas fuerzas no son injustas ni culpables.

¿Por qué inocencia? Porque el devenir es fuerza azarosa, caótica, ciega. El devenir no posee la flecha de la finalidad, no hay buenas ni malas intenciones escondidas, no hay intenciones. Todo se reduce a fuerza. El ser del devenir es esa fuerza acontecida. El mundo, por tanto, no queda criminalizado, no tiene el estigma de la culpa o el pecado. El mundo es el juego inocente del devenir.²⁰⁷

Una vez hecha la crítica a la subjetividad, el ser humano puede ser visto como un individuo-mundo, no habría separación entre cuerpo y conciencia, naturaleza y pensamiento, las fuerzas del cuerpo se reflejarían en el pensamiento, ello llevaría a pensar que no sólo el devenir del mundo es

²⁰⁶ Hay que decir que Nietzsche no apuesta por la irresponsabilidad en los actos humanos, pues siempre se mostro a favor de una transformación artística del ser humano, tal vez Nietzsche buscaba una responsabilidad sin culpa o no culposa, y es como generalmente entendemos que la responsabilidad va unida a la culpa debido a la herencia cristiana de Occidente, no obstante, cuando Nietzsche afirmar la inocencia del devenir parece que le da entrada a mirar la vida la irresponsabilidad total, lo cual no es una invitación a la transgresión de las normas morales, sino una recomendación para mirar el espectáculo cruel del mundo con sabiduría.

²⁰⁷ Pico Sentelles, David, *Filosofía de la escucha, El concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2005, p. 64.

inocente, sino que el ser humano, al ser parte del mundo y estar habitado por las mismas fuerzas también sería inocente.

Nosotros que, por el contrario, queremos devolver su inocencia al devenir, queremos ser los misioneros de una idea más pura: la de que nadie ha dado sus cualidades al hombre, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres, ni sus antepasados, ni él mismo; que nadie tiene la culpa de ello... No puede encontrarse un ser al que hacer responsable de que otro ser exista, de que un individuo sea de una forma determinada, de que haya nacido en tal o cual situación o ambiente. Y nos resulta consolador que no se encuentre semejante ser...²⁰⁸

Si el mundo no está regido por un orden y en última instancia es lucha de fuerzas, ello nos permite pensar que sin sujeto, el mundo recobra su inocencia, pero inocencia evidentemente no significa bondad, la inocencia es violencia también, mirar el mundo con inocencia equivaldría a no buscar culpables por los sucesos que ocurren en el mundo ni en la vida concreta de cada quien: “La palabra «inocencia» (*Unschuld*) alude es bien sabido, a la privación de falta y culpa, de bondad y maldad”.²⁰⁹

¿Acaso Nietzsche nos está invitando a sojuzgar, oprimir o esclavizar a los demás? Desde luego que no, pero tampoco nos está invitando a la sumisión, la obediencia, la abnegación, pues como afirmaba Nietzsche en la *Genealogía de la Moral*, las aves de rapiña no pueden dejar de ser aves de rapiña y los corderos no pueden dejar de ser corderos, el fuerte no puede dejar de actuar de acuerdo a las fuerzas que lo habitan, no puede dejar de ser ave de rapiña y de igual manera el débil no puede pretender ser fuerte, el cordero no puede pretender ser ave de rapiña, pues: “Nadie es responsable de sus

²⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 759.

²⁰⁹ Herrero Senés, Juan, *La inocencia del devenir, La vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 43.

actos; nadie lo es de su ser [...]”.²¹⁰ Nietzsche nos está invitando a contemplar en espectáculo inocente del mundo, espectáculo no desprovisto de dolor, pero tampoco de belleza.

Darse cuenta de la inocencia del devenir no implica un proceso intelectual, ni una argumentación, implica una experiencia vital, así como lo es la experiencia dionisiaca, tener la sensación de que el encadenamiento de los sucesos es inocente implica antes que nada un sentimiento “(...) *la inocencia del devenir* es a la vez un *sentimiento* y una *vivencia* (...)”.²¹¹ Sentimiento que Nietzsche le atribuía a los fuertes, sólo ellos serían capaces de presenciar semejante espectáculo: “(...) los hombres pueden reconocer la falta de sentido y valor, aceptarla, soportarla y, si son lo suficientemente fuertes, superarla en el hecho de amarla, lo que significa la entrada a la *interpretación de la inocencia del devenir*”.²¹² Nietzsche invita amar el encadenamiento de sucesos que han sucedido en nuestras vidas y que han ocurrido en el mundo, pues en un mundo trágico habitado de fuerzas inocentes, todo se vuelve gratuito. “(...) en el universo trágico, jamás hay decisión. Todo está hecho de accidentes, afortunados o desafortunados. Ni culpa, ni remordimiento”.²¹³ Y esos accidentes afortunados pueden ir desde lo que se interpreta como bondad hasta la crueldad: “Bien es verdad que las víctimas del Goulag o de Auschwitz no se hicieron por nada merecedoras de su destino. Pero tampoco Eloísa mereció el amor de Abelardo, ni Romeo el de Julieta, o viceversa. Ya que en la

²¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, § 39.

²¹¹ Herrero Senés, Juan, *op.cit.*, p. 42.

²¹² *Ibíd.*, p. 35.

²¹³ Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 24.

extrema crueldad, como en el amor extremo, todo se torna gratuito y *fuera de cuenta*". ²¹⁴

¿El ser humano será capaz de aceptar un destino que no puede controlar? Pero si ni siquiera somos dueños de nosotros mismos, quizá el que más sufra por ello sea el filósofo quien ha buscado centrar el mundo y su pensamiento, ordenándolo conforme a un mundo verdadero y trascendente o al sujeto, para poder asumir la inocencia trágica el sujeto debe dejar entrar en su vida el juego del mundo, dejar de decidir de manera consciente y utilitaria y darle cabida a lo inconsciente, a lo inútil, jugar con la vida como si fuera un niño. "El juego", lo que es inútil, puede considerarse como ideal del hombre sobrecargado de fuerza, como cosa "infantil". La "infantilidad" de Dios. ²¹⁵

Jugar significar dar cabida al desarrollo azaroso de los eventos, al juego de la vida, vivir dejándonos llevar por la suerte, como dijera Nietzsche: "vivir peligrosamente": "Jugar significa el placer que se experimenta en someterse a la suerte (...)". ²¹⁶

Ante la preocupación racional y utilitaria por planear una vida organizada Nietzsche nos invita a jugar con la vida, a darle cabida a lo incierto, a lo inestable, a dejarnos llevar por lo que la suerte nos depare, suerte que queda en manos de las fuerzas que nos habitan, rompiendo así los límites en los que la conciencia parece encerrarnos, rompiendo los diques que la conciencia nos

²¹⁴ Blanco Regueira, José, *Estulticia y terror*, Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002, p. 68.

²¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 791.

²¹⁶ Bataille, Georges, *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, 2005, p. 61.

impone, darle cabida a la naturaleza, al cuerpo, a las fuerzas que nos habitan: al juego del mundo. “Sólo existe una regla a la que hay que prestarse. Pero entonces ya no es la regla del sujeto, es la regla del juego del mundo”.²¹⁷

El que nos enfrentemos al destino trágico del mundo no quiere decir que lo que ha de suceder en nuestras vidas ya está establecido, que es como generalmente ha sido pensado el destino en Occidente por los filósofos estoicos, donde la idea de destino tenía cabida dentro de un universo racional, donde los eventos estaban predeterminados por una razón cósmica; por el contrario, Nietzsche piensa que en el mundo, al ser un caos de fuerzas, el destino no es algo que esté predeterminado, sino que es algo que está sometido al juego inocente de las fuerzas que habitan al mundo y al hombre mismo, es decir, al azar, a la suerte, por ello nada está predeterminado.

(...) de cualquier modo, es preciso decir que un primer movimiento hacia el hombre completo es el equivalente de la locura. Abandono el bien y abandono la razón (el sentido), abro bajo mis pies el abismo del que la actividad y los juicios que de ella anuda me separaban. Como mínimo, la conciencia de la totalidad empieza por ser en mí desesperación y crisis. Si abandono las perspectivas de la acción, mi perfecta desnudez se me revela. Estoy en el mundo sin recursos, sin apoyo, me hundo. No hay más salida que una incoherencia sin fin en la que sólo mi suerte podrá guiarme.²¹⁸

Asumir tal destino significa dejar entrar la locura en la conciencia, así como dejar de mirar con resentimiento el mundo, dejar de ver tal destino como un error, como caída en el engaño, como falta de cálculo por parte de nuestra conciencia, como resentimiento contra otros, resentimiento como el que habita a los cristianos quienes piensan que los fuertes son culpables de la desgracia

²¹⁷ Baudrillard, Jean, *op.cit.*, pp. 24 - 25.

²¹⁸ Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, p. 23.

de los débiles, porque ven en la fortaleza maldad y no inocencia y, como consecuencia, buscan vengarse.

La busca de responsabilidades, en la mayoría de las ocasiones, corre a cargo del instinto de venganza. Este instinto de venganza ha dominado de tal forma sobre la humanidad, que toda la metafísica, la psicología, la historia, y sobre todo la moral, acusan la huella de su sello. Todo lo que ha pensado el hombre lleva en sí el bacilo de la venganza. El hombre, al pensar, ha contaminado al mismo Dios, restándole inocencia a la vida, sobre todo, en cuanto ha referido toda modalidad del ser a voluntades, a intenciones a actos de responsabilidad. [...] Con este propósito se inventó la teoría del hombre “libre”; con este fin también, había que suponer que toda acción es deseada, que el origen de cualquier acción está en la conciencia.²¹⁹

Pero ¿quien ha de ser suficientemente fuerte para soportar el espectáculo inocente del mundo?, ¿Acaso el filósofo o el poeta? El filósofo busca el conocimiento, el Ser, una verdad firme a la cual aferrarse, mientras que el poeta desde siempre ha estado habitado por un conocimiento no buscado; mientras el filósofo carece, el poeta no necesita, a él le ha tocado ser el receptor de la verdad trágica del mundo, por eso se extasía con aquello que el filósofo considera baladí, asume los afectos más brutales de la vida.

Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, – ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo.²²⁰

El poeta vive en ese permanente mareo, por eso ama lo que sus sentidos perciben: la caducidad, la muerte, la enfermedad y el dolor no son

²¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, § 759.

²²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 23.

impedimento para venerar aquello que no tiene ser, aquello que es una ilusión, pues ese no-ser, esa ilusión son los que exaltan al poeta para cantarle al sentido de la tierra, a los instintos que nos dominan y que forjan subterráneamente nuestro carácter y destino. Así, mientras el filósofo busca ponerse a resguardo del carácter ilógico del mundo, precisando exhaustivamente su lenguaje para ordenar un mundo que amenaza con salirse de quicio²²¹, el poeta habitado por una voz que no le pertenece da cabida a un lenguaje propio del loco, no sólo no busca ordenar el mundo, sino enloquecerlo más.

El logos, –palabra y razón– se escinde por la poesía, que es la palabra, sí, pero irracional. Es, en realidad, la palabra puesta al servicio de la embriaguez. Y en la embriaguez el hombre es ya otra cosa que hombre; alguien viene a habitar su cuerpo; alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza. En la embriaguez el hombre duerme, ha cesado perezosamente en su desvelo y ya no se afana en la esperanza racional. No sólo se conforma con las sombras de la pared cavernaria, sino que sobrepasando su condena, crea sombras nuevas y llega a hablar de ellas y con ellas. Traiciona a la razón usando su vehículo: la palabra, para dejar que por ella hablen las sombras, para hacer de ella la forma del delirio. El poeta no quiere salvarse; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda. La poesía es realmente, el infierno.²²²

Para Nietzsche, la vida humana es algo profundamente irracional, el hombre se encuentra arrojado a un mundo que no tiene un sentido dado y donde la subjetividad es una construcción de la metafísica, la cual ha de tener como misión hacernos sentir seguridad; no obstante, no debe de olvidárenos que el ser humano también es naturaleza, que está habitado por fuerzas de las que no puede dar cuenta ni razón, el ser humano parece impelido al ámbito

²²¹ De Figueiredo, Fidelino, *La lucha por la expresión, Prolegómenos para una filosofía de la literatura*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

²²² Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, México, D.F., F.C.E., 1993, p. 33.

desnudo de la vida, a la vida más allá de la conciencia, a su animalidad. Pero entonces, ¿cómo el hombre dará sentido a su vida?

Primeramente, Nietzsche apuesta a incorporar las fuerzas que nos habitan a la conciencia, expandiendo así las fronteras de la subjetividad de cuño cartesiano, así el ser humano podrá dar claridad a sus instintos, expresando las fuerzas oscuras y dionisiacas que lo habitan de un modo apolíneo y artístico; en segundo lugar, Nietzsche apuesta por dar un estilo a la vida, sentido que ha de ser una construcción instintiva y no racional, dicho estilo significa unificar nuestras vivencias con vistas a la unidad, pero una unidad precaria, evidentemente esa unidad puede ser despedazada por los eventos trágicos, no obstante, tomando en cuenta el eterno retorno como una teoría del “yo”, habría que asumir que una vez rota esa unidad se tendría que reinterpretar el pasado nuevamente, para darle un nuevo sentido. “«Dar estilo» al propio carácter –¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo”.²²³

Nietzsche busca que los hombres amen la vida sin mutilarla, sin eliminar los aspectos violentos y oscuros que nos habitan, y en ese amor irrestricto se expresa su *amor fati*, es decir, su amor al destino, sin buscar vengarse, amando así no sólo los aspectos bellos y apolíneos, sino también la fealdad, sin buscar culpables. “*Amor fati*: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante!

²²³ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, § 290.

No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador”.²²⁴

Voluntad de suerte, subjetividad desfondada, amor al destino y eterno retorno como teoría de la personalidad, confluyen para lanzarnos a la tragedia que constituye la existencia humana. Nietzsche anhela la comprensión profunda de la condición humana, su proyecto artístico deja abierta la posibilidad estética de transformar la animalidad que nos habita en obra de arte, sin embargo, su proyecto estético, su búsqueda de estilo peligra al derivar en una estetización del mal.

Por grande que sea la originalidad artística del cantante de Dioniso y de Zaratustra, cualesquiera que sean los altos motivos románticos de su inspiración, la estetización del mal está preñada de desastre para el mismo arte, puesto que lleva al nihilismo y socava el principio humanista de la unidad de la Verdad, el Bien y la Belleza.²²⁵

En el extremo del amor por la vida y por el destino, Nietzsche estoico se apresta a amar la fealdad, aquello que la voluntad nunca quiso. Nietzsche nos invita a luchar contra el destino, a darle una forma a nuestras vidas, no obstante, también parece asumir que toda lucha estética está perdida, así pues, confluyen paradójicamente la lucha y su derrota, la búsqueda de belleza y el amor a la fealdad del destino; amar el destino porque no podemos cambiarlo, pero también amar el destino con la ilusión de que así lo quiso nuestra voluntad, lograr incorporar y asimilar grandes dosis de azar, de suerte. El amor del joven Nietzsche a la “forma” es reducido posteriormente al amor a la fealdad.

²²⁴ *Ibíd.*, § 276.

²²⁵ Malishev, Mijail, *Entre vivencias e ideales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997, p. 69.

Nietzsche quiere superar a todos estos infiernos existenciales de una manera desesperada: aceptarlos con entusiasmo, convencerse de que corresponden a la voluntad del ser humano: “¡Así lo quería! ¡Así lo quiero! ¡Así lo querré!” De esta manera, se acerca a la solución del estoicismo: amar nuestro destino para tener la ilusión de controlarlo; convertirnos en superhombres, convenciéndonos de que Dios ha muerto y de que podemos tomar su lugar, vencer el mal moral yendo más allá del bien y del mal. Voluntarismo desesperado que esconde un pesimismo integral al confesar su derrota en el suicidio.²²⁶

En el extremo de su voluntad artística se hallaría la afirmación nietzscheana “¡pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”²²⁷ Lo cual es una interpretación artística del destino humano sobre la tierra; esta frase intenta unir libertad y destino, para que se fundan en uno mismo.

²²⁶ Minois Georges, *Historia del infierno*, México, D.F., Taurus, 2004, p. 146.

²²⁷ Nietzsche, Friedrich, “De la redención” en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2002.

Conclusiones

Nietzsche se opone a la noción de subjetividad en sentido cartesiano y nos dice que la unidad de la conciencia está basada en la ilusión de unidad que proporciona el cuerpo, esa ilusión ha sido intuita por los hombres antiguos quienes presuponían la identidad del ser humano y lo castigaban cuando no se comportaba de acuerdo a ella, promoviendo así una subjetividad ligada a la conciencia. Si bien el sujeto es una ilusión creada por el cuerpo, también es un constructo social, pero no por ello Nietzsche reduce el sujeto a mero constructo, pues las fuerzas que lo constituyen no dependen de esa construcción, pues si bien hay instintos que tienen nombre tales como: crueldad, amor, interés, etc., hay también fuerzas instintivas que no pueden ser pensadas ni nombradas, el hombre no puede ser condicionado en su totalidad, en Nietzsche el ser humano no se pierde en una red de relaciones como sucede en el estructuralismo, él no niega al sujeto, sino que tiene un concepto de sujeto más amplio que no se reduce a los aspectos conscientes.

Y la pregunta es: ¿podremos superar la noción de sujeto y afirmar una meta-subjetividad? Ello significaría que el hombre se concibiera como individuo-mundo, que fuera capaz de asumir que forma parte de la naturaleza, que su alma no sobrevivirá a la destrucción del cuerpo y que como la meta-subjetividad está en perpetuo devenir, no puede constituir un fundamento para el conocimiento, pero más aún la conciencia no dirige nuestras vidas, ella sólo es expresión de las fuerzas que nos habitan, la subjetividad no es más que una

ilusión, y que por tanto el ser humano no es libre, todas sus decisiones dependen en el fondo de sus pasiones.

Podremos asumir que el hombre no es un centro de acción, de libertad, de autonomía, sino que éstas son sólo las ilusiones que le dan al ser humano la sensación de tener el control de su vida, pues la conciencia crea justificaciones racionales para los actos mas brutales; si ello fuera así la filosofía parece ser reducida a simple coartada, coartada refinada, “intelectual”, “racional”, que tiene la apariencia de verdad, así se expresa la pluralidad de almas que somos y que podemos llegar a ser, la filosofía es una máscara que oculta, no nuestro verdadero ser, sino otras tantas máscaras en las cuales nuestra subjetividad se diluye.

La noción de sujeto parece estar constituida de dos caras, la primera serviría para darnos la ilusión de control, pero cuando la subjetividad es negada por las fuerzas que nos habitan sirve para justificar nuestros actos mas viles, así, sin saberlo aceptamos a un mismo tiempo el sujeto y la negación del mismo, quizá la noción de sujeto no pueda ser superada, pues como afirma Georges Bataille, los seres humanos desde la antigüedad han dividido su actividad en tiempo profano y tiempo sacro, durante el primero se mantiene una racionalidad utilitaria, se trabaja, se acumula, se respetan ciertas prohibiciones, mientras que durante el segundo esa racionalidad es negada, se entra en el terreno de la transgresión y todas las prohibiciones que se mantenían se anulan y con ello la subjetividad es negada tan sólo para volverse a instaurar cuando la fiesta dionisiaca termina.

Hay una diferencia insalvable entre aceptar incondicionalmente el juego inocente del mundo que nos habita y que arrastra a la subjetividad y, por otro lado, buscar justificar nuestros actos buscando culpables o culpabilizándonos nosotros mismos. Nietzsche apuesta por la inocencia del devenir, no obstante, su búsqueda de superación del nihilismo a través del superhombre no deja de ser incongruente, pues ¿por qué habría de tenerse una Voluntad estética? Acaso ello no significa negar la violencia del mundo, la inocencia de la fealdad, ¿qué pasaría si radicalizáramos la idea de la inocencia del devenir?

La inocencia del devenir, entonces, nos obliga a pensar que no somos responsables de nuestras propias decisiones, porque la libertad no existe, ello no quiere decir desde luego que nuestras vidas estén predeterminadas, sino que a cada instante se va tejiendo nuestro destino, pero éste no es tanto el producto de las estructuras sociales impersonales que nos han creado, sino de las fuerzas que habitan nuestros cuerpos, el hombre se convierte en un misterio insondable, la filosofía parece fracasar, el “conócete a ti mismo” es un proyecto imposible, pero supongamos que nos conociéramos, acaso podríamos cambiar: ¿los fuertes podrían expresar su poderío como débiles?, ¿los débiles expresarían su fortaleza?

¿Quién podrá ver de frente la crueldad del mundo, su injusticia y no desfallecer? Hasta Nietzsche que pensó la inocencia del devenir puso sus esperanzas en el superhombre u hombre trágico para superar el nihilismo del que acusaba a occidente, que según él había nacido en la Grecia clásica con Sócrates y Platón.

Pero, ¿acaso ese nihilismo no ha habitado a toda cultura?, ¿Acaso el nihilismo procede de los valores conscientes? ¿Qué no es una condición de la vida y del cuerpo la pérdida y el derroche de la fuerza y no la acumulación y acrecentamiento de fuerzas como pensaba Nietzsche? Georges Bataille se contrapone a Nietzsche al pensar que la vida no es esencialmente acumulación de fuerza sino desgaste y, aun más, derroche sin sentido, sin forma artística, para Bataille el superhombre no es el que tiene exceso de poder, sino el que lo derrocha inútilmente, el nihilista; para Bataille la decadencia vital, el nihilismo existe desde la invención del trabajo, pues ciertamente el tiempo de trabajo significa un alejamiento y una negación de los instintos que exigen su satisfacción inmediata, por ello son relegados al tiempo sacro, tiempo de fiesta, de desenfreno y de exceso, así pues, el nihilismo parece ser la condición de la vida.

Nietzsche se pronunció por el amor incondicional a la vida a pesar de su dolor, no obstante, buscó la superación de los aspectos que la debilitaban: el nihilismo, la moral, el cristianismo y aun la fealdad, con lo cual parece mutilar a la vida nuevamente al aceptar sólo los aspectos fuertes de la vida: la acumulación de la fuerza, el deseo de dominio y de expansión del mismo, Nietzsche confió todo al cuerpo, pero ¿acaso la vida, el cuerpo no es también debilidad, derroche y fealdad?

El estetismo de Nietzsche si bien rompe con la Verdad y el Bien de corte platónico, no lo hace con la Belleza, por su parte Bataille buscó la aceptación de la vida tal y como es, con el derroche de fuerza que ésta implica,

con el desfallecimiento innegable que la constituye y, sobre todo, con su fealdad. Diferentes son los poemas de Nietzsche que exaltan la belleza, por contraposición a los de Bataille que enaltecen lo impuro, lo obscuro, lo impúdico, Zaratustra a su lado parece un santo. ¿No habríamos de ser nietzscheanos aún en contra del propio Nietzsche y aceptar la vida con toda la fealdad que la constituye?, ¿No habríamos de romper el último vínculo que une a Nietzsche con Platón y asumir la vida sin búsqueda estética?

En suma, el Nietzsche francés: Bataille, parece radicalizar los presupuestos nietzscheanos, al asumir el nihilismo que constituye la vida, la pérdida, el derroche y la fealdad; para Bataille pensar al hombre trágico como fortaleza es un error, por ello aspira a expresar lo que nos desgarran poéticamente, ello no quiere decir: expresando bellamente la vida, sino por el contrario, haciendo presente la fealdad, la inmoralidad, los aspectos crueles de la vida, no renunciando a la extenuación, la dilapidación, la fealdad que constituye a la vida.

Es como si Nietzsche hubiera forzado al pensar humano a mirar más allá de lo que debiera estar permitido si se quiere vivir tranquilo y seguro, no obstante, más allá de nuestro mundo como representación apolínea, como estabilidad, con límites precisos y contornos definidos que construimos con ayuda de nuestro lenguaje, se halla un mundo dionisiaco habitado de fuerzas incomprensibles, contradictorias, violentas, que por igual causan dolor sin sentido o placer malsano, y sin embargo, es un mundo mudo, silencioso, inexpresable, un mundo ante el que uno desfallece; quizá por ello el propio

Nietzsche expresó esa contradicción en su pensamiento, ese deseo estético y en su desfallecimiento aspiró a proponer una superación de lo que es insuperable. Jean Baudrillard decía que “no podemos proyectar en el mundo más orden o desorden del que hay”, habría que parafrasearlo y preguntarnos si “podemos proyectar en el mundo más belleza o más fealdad de la que hay”.

¿Acaso Nietzsche, el crítico de los “mejoradores de hombres” no fue también uno de ellos, un esteta re-constructor de hombres? Si hemos de amar el sentido de la tierra, lo hemos de hacer de manera irrestricta, más allá del estetismo, más allá de la búsqueda de fortaleza, pues la apuesta por los valores vitales del cuerpo es una apuesta fallida, pues el cuerpo mismo es derroche, ¿acaso Nietzsche que soñó con el superhombre no fue presa de la decadencia de su cuerpo? Si ha de ser posible un hombre trágico, será aquel que tenga el poder no de ganar sino de perder fuerza, aquel que aspire a no controlar nada, que esté sometido a la suerte que le toque vivir.

Pero, entonces, ¿qué nos queda toda vez que el “sujeto del pensar”, el yo-conciencia, ha sido rebasado?, nos queda el juego peligroso de la vida, el erotismo, la risa trágica, la dilapidación para entrar en consonancia con la naturaleza, el canto y la poesía no a la belleza sino a la fealdad del mundo, ¿acaso deberíamos ser los poetas de nuestra vida? Tal vez sí, pero los poetas malditos.

Lo único que nos queda es amar nuestra existencia a pesar de la fealdad que implica la vida. ¿Quién no ha de amar su existencia aun

fragmentada, aun desgraciada?, no podemos desear ser otro, haber vivido en otras circunstancias, tener otro carácter o haber sido diferentes, amar el destino significa amar la vida a pesar de la insoportable angustia con la que la enfrentamos, darse cuenta de que precisamente no hay “accidentes”, de que nuestra vida no pudo ser de otra manera.

Por paradójico que parezca el ser humano vive con la ilusión de poder cambiar su existencia, de forjarse una vida distinta, quizás una vida artística, pues su existencia actual nunca coincide con lo que sueña, la ilusión alimenta nuestras vidas, pero cuando el destino acaba con nuestras vidas en forma de desgracia, enfermedad y vejez sólo podemos lanzar una mirada al pasado y darle sustancia a los “accidentes” para convertirlos y darles ser, convertirlos en parte esencial de nuestra existencia, al final podemos amar solo la fealdad de nuestras vidas sin aspirar a los trasmundos, amar la existencia implica no desear una vida nueva.

Finalmente hay que aclarar que el pensamiento nietzscheano no hizo central en su pensamiento la expresión del arte como fealdad para expresar la crueldad del mundo y se mostro siempre a favor de una vida estética, no obstante, habrá que pensar si la expresión de la fealdad puede ser otra manera de sublimar la perversidad y crueldad humana, a fin de cuentas la expresión de la fealdad se lleva a cabo dentro del mundo cultural de la representación.

Nietzsche acostumbrado a pensar aún en contra de sus ideas previamente expuestas podemos rastrear en algunos aforismos o fragmentos

de su basta obra la afirmación de que “no emprenderá ninguna lucha contra lo feo”, y si bien, tampoco hizo central en su pensamiento la idea de la inocencia del devenir, debido a que quizás es contraria a la búsqueda de una vida artística, en este caso se ha radicalizado esa idea; a pesar del peligro de la estetización del mal, de la fealdad y de la deriva en un nihilismo místico del tipo de Georges Bataille, esa idea puede llevarnos más que a una invitación a la transgresión y la violencia, al cultivo de un saber de espiritualidad o sabiduría con tintes estoicos, pero paradójicamente alejada del estoicismo, pues Nietzsche no promovió la renuncia al cuerpo, ni la idea de destino como predeterminación, por el contrario, invito a la transformación de la existencia a través del arte, pero agudo en su pensamiento, también dio cuenta de que esa lucha artística se encontraría posiblemente perdida, de ahí su afirmación de la inocencia del devenir.

BIBLIOGRAFÍA

BÁSICA

Agustín, San, *Las confesiones*, Madrid, Tecnos, 2007.

_____, *Obras de San Agustín, Tomo I, Tercera edición*, Madrid, BAC, 1975.

_____, *Obras de San Agustín, Tomo III, Tercera edición*, Madrid, BAC, 1975.

_____, *Obras de San Agustín, Tomo IV, Tercera edición*, Madrid, BAC, 1975.

Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós editores, 1998.

Aragay Tusell, Narcís, *Origen y decadencia del logos, Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*, Madrid, Síntesis, 2005.

Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío, Filosofía de Nāgārjuna*, México, D.F., F.C.E., 2005.

Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Gredos, 2003.

_____, *Acerca del alma*, Barcelona, Gredos, 2003.

_____, *Tratados de lógica (Órganon) I*, Madrid, Gredos, 2008.

_____, *Tratados de lógica, (Órganon) II*, Madrid, Gredos, 2008.

Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche, La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2006.

Barrios, Manuel, *Narrar el abismo, Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Valencia, Pre-texto, 2001

Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche, Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1972.

_____, *La experiencia interior, Seguida de Método de meditación y de Post Scriptum* 1953, Madrid, Taurus, 1981.

____, *El culpable, Seguido de El aleluya y Fragmentos inéditos*, Barcelona, Taurus, 1986.

____, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2003.

____, *El límite de lo útil*, Madrid, Losada, 2005.

____, *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007

____, *La felicidad, el erotismo y la literatura, Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

____, *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1977.

____, *ACÉPHALE*, Buenos Aires, Caja Negra, 2005.

____, *La literatura como lujo*, Madrid, Cátedra, 1993

____, *Discurso sobre el pecado*, Buenos Aires, Paradiso, 2005.

____, *La religión surrealista, conferencias 1947 – 1948*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008.

____, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Libros del zorzal, 2006.

____, *Intercambios y correspondencias 1924 – 1982*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2008.

Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2000.

____, *La guerra del golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 2001.

____, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 2000.

____, *El paroxista indiferente*, Barcelona, Anagrama, 1998.

____, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 2007.

____, *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1999.

____, *El sistema de los objetos*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

____, *La ilusión vital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

____, *América*, Barcelona, Anagrama, 1987.

Berkowitz, Peter, *La ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2000.

Bertelloni, Francisco y Giannina Burlando, *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta, 2002.

Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997.

_____, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, D.F., UNAM, 2000.

Birnbaum, Antonia, Traducción de Arturo Rocha Cortés, *Nietzsche, Las aventuras del heroísmo*, México, D.F., F.C.E, 2004.

Borges, Jorge Luis, "La doctrina de los ciclos" en *Historia de la eternidad*, Madrid, Alianza, 1978.

Borghesi, Massimo, *El sujeto ausente, Educación y escuela entre el nihilismo y la memoria*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.

Bowie, Andrew, *Estética y subjetividad, La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Madrid, Visor, 1999.

Burgos Díaz, Elvira, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, España, Universidad de Zaragoza, 1993.

Blanco Regueira, José, *Estulticia y terror*, Toluca, Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002.

Brandes, Georg, *Nietzsche, Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Madrid, Sexto Piso, 2008.

Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

_____, "Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana" en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Buenos Aires, Biblos, 1994.

Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.

Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca nueva, 2001.

Cragnolini, Mónica, *Nietzsche camino y demora*, 2ª edición, Buenos Aires, Biblos, 2003.

_____, "Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*", Buenos Aires, *Perspectivas nietzscheanas*, Número 5-6, 1998.

Colera, Christophe, *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2004

- Charles, Zarka, Yves, *La otra vía de la subjetividad*, Madrid, Dykinson, 2006.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- _____, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1988.
- Copleston, F.C, *El pensamiento de Santo Tomás*, Buenos Aires, F.C.E., 1960.
- Corres Ayala, Patricia, *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, D.F., Fontamara, 2001.
- _____, *La memoria del olvido*, México, Fontamara, 2001.
- Cross, Elsa, *La realidad transfigurada*, México, UNAM, 1985.
- Daniélou, Alain, *Shiva y Dionisos*, Barcelona, Kairós, 1987.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique, *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, España, Ágora, 1994.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- _____, "La imagen del pensamiento" en *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Detienne, Marcel, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- _____, *Apolo con el cuchillo en la mano, Una aproximación experimental al politeísmo griego*, Madrid, Akal, 2001.
- Díaz, Esther, *Economía, punición y sujeto*, Buenos Aires, *Perspectivas nietzscheanas*, Número 3, 1994.
- Domoulié, Camille, *Nietzsche y Artaud, Por una ética de la crueldad*, México, Siglo XXI, 1996.
- Eggers, Lan, Conrado, et. al. *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Madrid, Gredos, 2008.
- _____, *Los filósofos presocráticos*, Tomo II, Madrid, Gredos, 2008.
- _____, *Los filósofos presocráticos*, Tomo III, Madrid, Gredos, 2008.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Empírico, Sexto, *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2002.

- Ferraris, Mauricio, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, España, Alianza, 1976.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1980.
- _____, *Vigilar y castigar*, México, D.F., Siglo XXI, 2001.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*, México, D.F., F.C.E, 2002.
- Frenzel, Ivo, *Nietzsche*, Barcelona, Salvat, 1985.
- Galimberti, Katja, *Nietzsche. Una guía*, Argentina, Nueva visión. 2004.
- Gane, Laurence, *Nietzsche para todos*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, 2ª edición, Madrid, Gredos, 1982.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, D.F., F.C.E., 1993, 3ª reimpresión.
- _____, *Sócrates y el socratismo*, 2ª edición, México, D.F., F.C.E, 1998.
- González, Juliana, *El héroe en el alma*, 2ª edición, México, UNAM, 1986.
- González Sáez, Mónica, *Voluntad de poder y arte*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.
- Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos*, México, D.F., F.C.E, 1995.
- _____, *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003.
- Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, 1966.
- _____, *Nietzsche*, México., D.F., Conaculta, 2001
- Grave, Crescenciano, *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, México, UNAM, 1998.
- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- Halévy, Daniel, *Vida de Nietzsche*, Argentina, Emecé, 2000.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000.
- _____, *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000.

Herrero, Senés, Juan, *La inocencia del devenir, La vida como obra de arte según Friedrich Nietzsche y Oscar Wilde*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

Hopenhayn, Martín, *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, D.F., F.C.E, 2005.

Jara, José, *Nietzsche un pensador póstumo, El cuerpo como centro rector* Barcelona, Anthropos, 1998.

Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

Jiménez Moreno, Luis, *Hombre, historia y cultura, Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Kerényi, Karl, *Dionisos, la raíz indestructible de la vida*, Barcelona, Herder, 1988.

Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1986.

Labastida, Jaime, *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx*, 8ª edición, México. D.F., Siglo XXI, 1979.

_____, *El edificio de la razón, El sujeto científico*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

La Mettrie, Julien Offroy de, *El hombre máquina, El arte de gozar*, Madrid, Valdemar, 2000.

Lanceros, Patxi, *Avatares del hombre, El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996

_____, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Lario, Santiago, *Zaratustra, El mito del superhombre filosófico*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000.

Laurent-Assoun, Paul, *Freud y Nietzsche*, México, D.F., F.C.E., 1984.

Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, 4ª edición, México, F.C.E, 2004.

_____, *Hegel, Marx, Nietzsche*, México, Siglo XXI, 1976.

Lorenz, Konrad, "Sobre la formación del concepto de instinto" en *Comportamiento animal y humano*, Barcelona, Plaza & Janés, 1972.

Luri Medrano, Gregorio, *El proceso de Sócrates*, Madrid, Trotta, 1998.

Malishev, Mijail, "El estetismo como principio de la filosofía de Friedrich Nietzsche" en *Entre vivencias e ideales*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1997.

_____, *Invitación a la antropología filosófica*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2000.

_____, *Vivencias afectivas, Expresión de la existencia humana*, México, D.F., Plaza y Valdez, 2007.

_____, *El hombre: un ser multifacético, Antología de antropología filosófica, 2ª edición*, Toluca, Estado de México, UAEM, 2009.

Mann, Heinrich, *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Buenos Aires, Losada, 1939.

Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Plaza & Janes, 1986.

Manzano, Jorge, *Nietzsche, Detective de bajos fondos*, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2002.

Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, D.F., Siglo XXI, 2007.

Montebello Pierre, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

Montebello, Pierre, *La volonté de puissance*, Paris, PUF, 2001.

Moreno Romo, Juan C, *Descartes vivo, Ejercicios de hermenéutica cartesiana*, Barcelona, Anthropos, 2007.

Nájera Pérez, Elena, *Del alma fuerte al superhombre, Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

Nehamas, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner-F.C.E., 2002.

Nietzsche Friedrich, "Homero y la filología clásica" en *Obras completas*, 3ª edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

_____, "Retórica" en *Obras completas*, 3ª Edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

_____, "El Estado Griego" en *Obras completas*, 3ª edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

_____, "La lucha de Homero" en *Obras completas*, 3ª edición, Tomo V, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

- _____, “Libertad de la voluntad y fatum” en *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997.
- _____, “Fatum e historia” en *De mi vida*, Madrid, Valdemar, 1997.
- _____, *El nacimiento de la tragedia. El drama musical griego, Sócrates y la tragedia. La visión dionisiaca del mundo*, 2ª edición, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *La filosofía en la época trágica de los griegos, y Los filósofos preplatónicos*, 3ª edición, Madrid, Valdemar, 2003.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 5ª edición, Madrid, Tecnos, 2000.
- _____, *Consideraciones intempestivas 1, David Strauss, el escritor y el confesor*, 3ª edición, Alianza, Madrid, 2000.
- _____, *Consideraciones intempestivas 2, Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
- _____, *Consideraciones intempestivas 3, Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.
- _____, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- _____, *Humano demasiado humano*, Madrid, Edaf, 2003.
- _____, *El viajero y su sombra*, Madrid, Edaf, 1999.
- _____, *El paseante y su sombra*, Madrid, Siruela, 2003.
- _____, *Humano, demasiado humano*, 2º volumen, Fragmentos póstumos, Madrid, Akal, 1996.
- _____, *Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- _____, “Tratados filosóficos contemporáneos de aurora” en *Obras completas*, 6ª edición, Tomo II, Buenos Aires, Aguilar, 1963.
- _____, *La Gaya ciencia*, Traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1985.
- _____, *Así hablo Zaratustra*, 5ª edición, Madrid, Alianza, 2002.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, 5ª edición, Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *Más allá del bien y del mal y La genealogía de la moral*, Barcelona, Edaf, 2000.
- _____, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Madrid, Alianza, 2002.

____, *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, 5ª edición, Madrid, Alianza, 2002.

____, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, 3ª edición, Madrid, Alianza, 2002.

____, “Arte y artistas” en *Obras completas*, 6ª edición, Tomo IV, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

____, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.

____, “La voluntad de dominio” en *Obras completas*, 6ª edición, Tomo II, Buenos Aires, Aguilar, 1963.

____, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1996.

____, *Mi hermana y yo*, Madrid, Edaf, 2007.

____, *El nihilismo: fragmentos póstumos*, 2ª edición, Barcelona, Península, 2000.

____, *Fragmentos póstumos*, Madrid, Abada, 2004.

____, *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000.

____, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Volumen I, Madrid, Tecnos, 2007.

____, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, Volumen II, Madrid, Tecnos, 2008.

____, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2006.

Nussbaum, Martha C, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995.

Onfray, Michel, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2006.

Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, México, D.F., Espasa Calpe, 2000.

Otto, Walter, *Dioniso, mito y culto*, Madrid, Siruela, 2001.

Parmeggiani, Marco, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Málaga, Analecta Malacitana, 2002.

____, "El cogito de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche", en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. I, Universidad de Málaga, 1996.

____, "Actualidad de la Escuela budista Madhyamaka. En torno al nihilismo" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. II, Universidad de Málaga, 1997.

____, "Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y en los fragmentos póstumos de 1876 a 1882" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Vol. III, Universidad de Málaga, 1998.

____, "Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. V, Universidad de Málaga, 2000.

Picó Sentelles, David, *Filosofía de la escucha, El concepto de Música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Barcelona, Crítica, 2005.

Piossek, Prebisch, Lucía, *El "filósofo topo", Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2005.

____, "Pensar, sujeto, lenguaje, metafísica en un póstumo del año '85" en *Nietzsche actual e inactual. Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994*, Buenos Aires, Oficina de publicaciones del Ciclo básico común Buenos Aires, 1994.

Platón, "Apología, Critón, Eutifrón, Ion" en *Diálogos I*, Madrid, Gredos, 2000.

____, "Menón, Crátilo" en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 2000.

____, "Fedón, Banquete" en *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2000.

____, "República" en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 2000.

Ponnier, Jacques, *Nietzsche et la question du moi, Pour une nouvelle approche psychanalytique des instances idéales*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo, (ontología, estética y política en F. Nietzsche)*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Ricoeur, Paul, "La cuestión de la Ipsiedad" en *De sí mismo como otro*, México, D.F., Siglo XXI, 1996.

Ridley, Matt, *Qué nos hace humanos*, México, D.F., Taurus, 2004.

Rivero, Weber, Paulina, *Verdad e ilusión*, UNAM, 2002.

Ríos, Rubén, H, *Friedrich Nietzsche y la vigencia del Nihilismo*, España, Campo de ideas, 2004.

Rohde, Erwin, *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Buenos Aires, F.C.E., 1948.

Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1997.

Rosset, Clément, *La fuerza mayor*, Madrid, Acuarela libros, 2000.

Roux, Sylvain, "Le statut du corp dans la philosophie platonicienne" en *Le corp*, Paris, VRIN, 2005.

Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, México, UNAM, 1997.

Safranski, Rüdiger, *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*, 2ª edición, Barcelona, Tusquets, 2004.

Salomé, Lou Andreas, *Nietzsche*, México, D.F., Casa Juan Pablos, 2007.

Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.

_____, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004.

Savater, Fernando, *Nietzsche*, México, UNAM, 1993.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, vigésima edición, Buenos Aires, Losada, 1994.

Schopenhauer, Arthur, "Metafísica de la música" en *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, F.C.E., 2003.

_____, *Pensamiento, palabras y música*, Madrid, Edad, 2003.

Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena, El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005.

Suances, Marcos y Alicia Villar, *El irracionalismo I, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, Madrid, Síntesis, 2000.

_____, *El irracionalismo II, De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, Madrid, Síntesis, 2000.

Taylor, Charles, *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

Tomas de Aquino, Santo, *Suma teológica (selección)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

_____, *Opúsculos filosóficos selectos*, México, D.F., SEP, 1984.

_____, *Suma contra los gentiles*, Vol. I, Madrid, B.A.C, 1967.

Tomès, Arnaud, *Le sujet*, Paris, Ellipses, 2005.

Turró, Salvio, *Descartes, Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Altaya, 1999.

Vallarino, Roberto, *Federico Nietzsche: cien años después y otros ensayos*, México, UAM, 2000.

Vásquez, Carlos, *El arte jovial*, Colombia, Universidad de Antioquia, 2000.

Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989.

_____, *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992.

_____, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona, Paidós, 2002.

_____, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 2000.

_____, “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger” en *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, D.F., Siglo XXI, 1989.

Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Wotling, Patrick, “L’entente de nombreuses âmes mortelles l’analyse nietzschéenne du corp”, en *Le corps*, Paris, VRIN, 2005.

_____, “Le sens de la notion de pulsión chez Nietzsche «une facilité que l’on se donne» en *La pulsión*, Paris, VRIN, 2006.

Weinberg, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cátedra, 1998.

Wolf, Ursula, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Síntesis, 2002.

Zambrano, María, *Poesía y filosofía*, México, F.C.E, 1996.

Zweig, Stefan, *Nietzsche*, Paris, Stock, 2004.

COMPLEMENTARIA

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia, Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

Álvarez, Carlos y Rafael Martínez, *Descartes y la ciencia del siglo XVII*, México, D.F., Siglo XXI, 2000.

Arana, Juan, *Los filósofos y la libertad (Necesidad natural y autonomía de la voluntad)*, Madrid, Síntesis, 2005.

Aristóteles, *La poética*, Barcelona, Gredos, 2001.

Bonifaz Nuño, *Antología de la lírica Griega*, México, UNAM, 1988.

Boullant, François, *Michel Foucault y las prisiones*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

Comotti, Giovanni, *La música en la cultura griega y romana*, Tomo 1, Madrid, Turner/CONACULTA, 1999.

Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, 10ª reimpresión, México. D. F., C.F.E., 2007,

Dodds, Robertson, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

Eliade, Mircea, *Mefistófeles y el andrógino*, Barcelona, Kairós, 2001.

Escohotado, Antonio, *Historia de las drogas 1*, Madrid, Alianza, 1998.

Esquilo, *Tragedias, (Los persas, Los siete contra Tebas, Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides, Prometeo encadenado)* Barcelona, Gredos, 2001.

Eurípides, *Tragedias, (Alceste, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba)* Barcelona, Gredos, 2001.

Fichte, Johann Gottlieb, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984.

De Figueiredo, Fidelino, *La lucha por la expresión, Prolegómenos para una filosofía de la literatura*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, 2ª reimpresión, Barcelona, Anthropos, 1997,.

González, Enrique, *El Renacimiento del Humanismo*, Madrid, BAC, 2003.

González, Ochoa, César, *La polis, Ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*, México, D.F., UNAM, 2004.

____, *La música del universo*, México, D.F., UNAM, 1994.

Gordon, Watson, R, et. al, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, 4ª reimpresión, México, F.C.E, 1995.

Gros, Frédéric y Carlos lévy, *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión 2004.

Hamilton, Edith, *El camino de los griegos*, España, F.C.E, 2002.

Hegel, G.W.F, *Estética II*, Barcelona, R.B.A, 2002.

Horrocks, Christopher, *Baudrillard y el milenio*, Barcelona, Gedisa, 2004.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 6ª reimpresión, México, D.F., F.C.E., 2003.

Keck, Frédéric, *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

Marina, José Antonio, *El misterio de la voluntad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Marrati, Paola, *Guilles Deleuze, Cine y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Minois, Georges, *Historia del infierno*, México, D.F., Taurus, 2004.

Mondolfo, Rodolfo, *El genio helénico*, Buenos Aires, Columba, 1971.

Padel, Ruth, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. México, Sexto Piso, 2005.

Pániker, Salvador, *Filosofía y mística una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Rodríguez, José Luis, *Pliegues de la razón moderna (De Descartes a Cioran)*, Madrid, Mira editores, 1993.

Ruíz, Pedro Javier, *Chamanismo, puerta entre dos mundos*, México, D.F. Tomo, 2006.

- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992.
- Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Barcelona, Destino, 2004.
- Sófocles, *Tragedias, (Áyax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono)* Barcelona, Gredos. 2001.
- Solís, Miranda, José Antonio, *Los autores malditos*, Madrid, El arca de papel, 2003
- Storr, Anthony, *La música y la mente*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Vásquez Genaro, Santana, *Antropología filosófica (mito de la raíz del hombre)*, Toluca, Estado de México, UAEM, 1996.
- Vernant, Jean-Pierre, et.al, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Winckelmann, Johann Joachim, *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y en la escultura*, Barcelona, Península, 1987.
- Zizek, Slavoj, *Visión de paralaje*, Buenos Aires, F.C.E., 2006.

